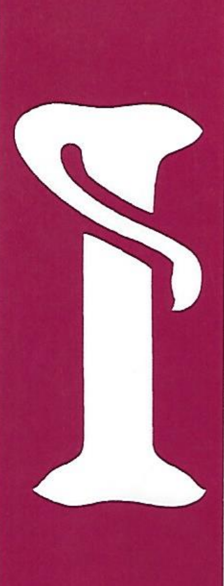
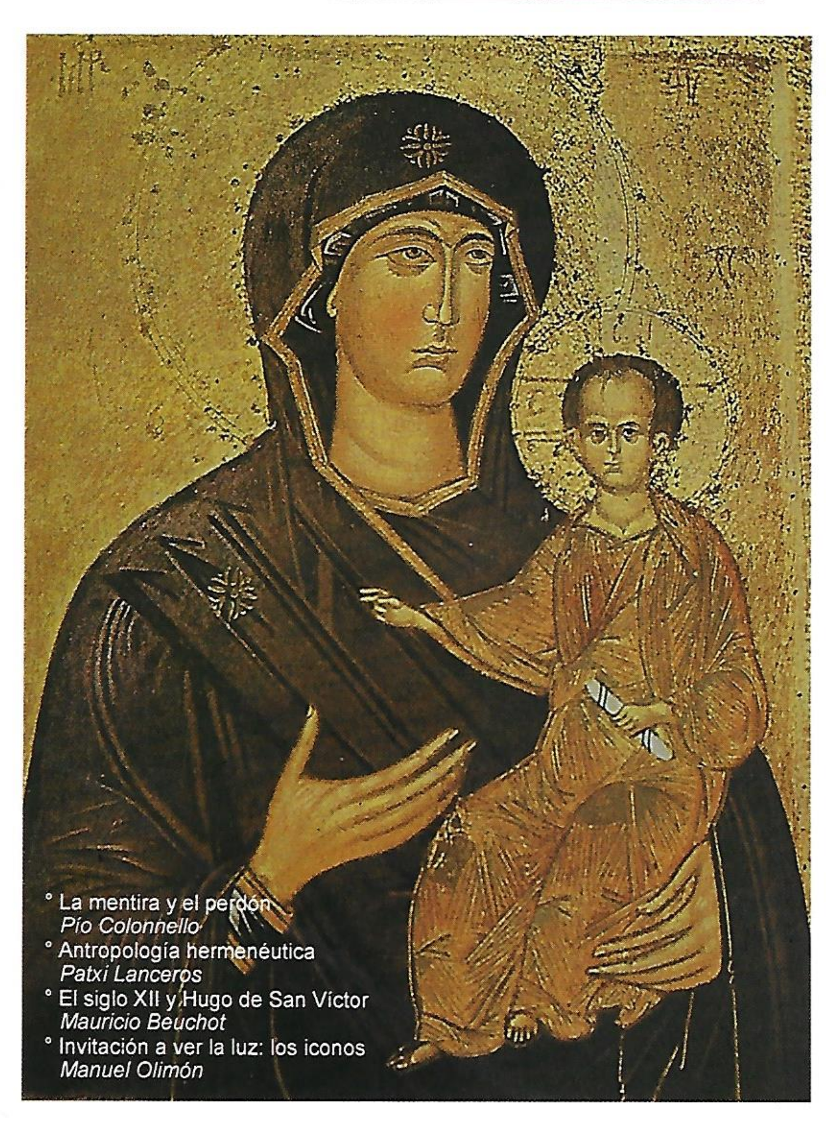
ISSN 1405-4752



ntersticios

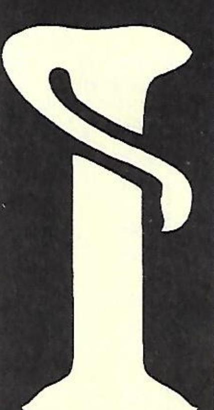
FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

Hermenéutica y cultura (II)



° La mentira y el perdón
Pío Colonnello
° Antropología hermenéutica
Patxi Lanceros
° El siglo XII y Hugo de San Víctor
Mauricio Beuchot
° Invitación a ver la luz: los iconos
Manuel Olimón

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 3/No 7/1997



nterstícios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

Hermenéutica y cultura (II)

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 3/No 7/1997



es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental.

Los artículos presentados en esta publicación son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Precio por ejemplar: $45.00 m.n.
Suscripción anual (2 números): $90.00 m.n.

Correspondencia y suscripciones:
Universidad Intercontinental
Escuela de Filosofía
Insurgentes Sur 4303, C.P. 14000, México, D.F.
Tel. 573.85.44 ext. 1101 Fax 665.15.43

Impresión:
Editorial Ducere, S.A. de C.V.
Rosa Esmeralda No. 3 bis
Col. Molino de Rosas
C.P. 01470
Tel. 680.22.35

La edición consta de 500 ejemplares.

Ilustración de portada:
Icono de la Virgen de Smolensk.
Escuela de Novgorod, siglo XV.

ÍNDICE

Presentación 5
Eva González Pérez

I. HERMENÉUTICA Y CULTURA (II)

Antropología hermenéutica 9
Patxi Lanceros

Hacia una nueva antropología hermenéutica 29
Alejandro Gutiérrez Robles

Relectura hermenéutica de algunos temas del pensamiento contemporáneo : la mentira y el perdón 39
Pio Colonnello

Hermenéutica y política 55
Mariflor Aguilar Rivero

Ni universalismo univocista ni contextualismo equivocista 69
Dora Elvira García

Fundamentación hermenéutica de la ciencia en Karl R. Popper 81
Ambrosio Velasco Gómez

Fenomenología y/o hermenéutica en Lévinas 91
Giuseppe Lissa

II. ANALES

Aspectos de la hermenéutica religiosa medieval. El siglo XII y Hugo de San Víctor 97
Mauricio Beuchot

III. ARTE Y RELIGION

Invitación a ver la luz . Tiempo, espacio, palabra e imagen en los iconos 113
Manuel Olimón Nolasco

El Icono 125
Antonio Espejo

Marguerite Yourcenar o la eternidad del instante 127
Gilda Waldman

Dos poemas de Marisol Salmones 137

Enredaderas invisibles (III) 143
Andrés Ortiz-Osés

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Acerca de "Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana" de Alejandro Tomasini Bassols 159
Teresa Santiago

Acerca de "Mujeres, mitos y diosas" de Martha Robles 165
Blanca Solares

"El mayor hechicero —escribe memorablemente Novalis— sería el que se hechizara hasta el punto de tomar sus propias fantasmagorías por apariciones autónomas. ¿No sería éste nuestro caso?" Yo conjeturo que así es. Nosotros (la indivisa divinidad que opera en nosotros) hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo; pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos intersticios de sinrazón para saber que es falso.

Borges

PRESENTACIÓN

Intersticio es surco, paso, espacio; es hueco y distancia, es fractura y juntura. Insterstício es, entonces, un lugar de cultivo, avance, encuentro y desencuentro: todo depende desde dónde se le mire; y a donde se mire ahí habrá también intersticios. Porque en este nuestro tiempo —como ya han dicho otros—, la intrincada y compleja red de acontecimientos que nos condicionan, en donde más implicada parece estar, deja siempre la oportunidad del deslizamiento, del encuentro, sea éste de culturas u opiniones, que al final son siempre lo mismo.

Así, en Intersticios *confluye y se une la pluralidad del pensamiento expresado en el* I Encuentro Internacional de Investigaciones en Hermenéutica, *efectuado hace dos años en esta universidad. En aquel entonces, fuimos testigos de la diversidad no sólo de culturas —Italia, España, México, Canadá—, sino de opiniones dentro de una misma cultura, pero que finalmente hallan el punto de cruce, es decir, se encuentran y avanzan en el conocimiento. Y si al final concuerdan, el ciclo se repite abriendo paso a una nueva interpretación de lo ya dicho: porque cultura es*

progreso, y progresar (pro, gradus) *es "el paso en favor de".*

En este segundo volumen dedicado a Hermenéutica y Cultura, *la política, el hombre y la ciencia se muestran como objeto de la* hermeneusis *en los artículos de Dora E. García y Alejandro Gutiérrez, profesores de esta universidad, que aluden a la mediación, siempre en pugna con los extremos, y al diálogo como puesta en juego de los fundamentos y como develador de la esencialidad humana; y en las colaboraciones de Ambrosio Velasco y Mariflor Aguilar, que en la ciencia y en la política, respectivamente, buscan la ampliación de una racionalidad (hermenéutica) más allá de la lógica implacable y de la sola lucha de intereses.*

Igualmente valiosa ha de ser la aportación de Mauricio Beuchot, desde el ámbito religioso del siglo XII, que propone la importancia del pasado, de su memoria y de su recuperación siempre crítica, como momento indisociable de la actualidad.

Sea, pues, ésta una nueva ocasión para abrir paso al encuentro efectuado, como siempre, en el intersticio.

Eva González Pérez

I. HERMENÉUTICA Y CULTURA II

ANTROPOLOGÍA HERMENÉUTICA

*Patxi Lanceros**

Tomando como ejemplo a la antropología (como ciencia que se ha beneficiado del reciente ***"giro hermenéutico"****), el autor desarrolla en este artículo el tema de la "generalización paradigmática de la hermenéutica", cuya expresión contemporánea tiene su origen en el descubrimiento de la radicalidad ontológica de la interpretación y del lenguaje. Siguiendo las investigaciones de Andrés Ortiz-Osés, Patxi Lanceros postula la idea de una antropología hermenéutica como el lugar idóneo para experimentar la confrontación entre culturas.*

I

Durante un tiempo, quizá demasiado largo, la famosa decimoprimera tesis ha proscrito la interpretación y ha dado cobertura y ánimo a una bulliciosa multitud de transformadores —aficionados y profesionales— que, repletos de voluntad y buenas intenciones, han pretendido imponer (a menudo sin reparar en los medios) diferentes programas de transformación del hombre, de la sociedad, de la cultura, etc. Para tales "mejoradores de la humanidad" la interpretación es una actividad ociosa, escapista, complaciente para con el orden establecido y, en el extremo, decididamente reaccionaria: el espíritu transformador exige una ciencia comprometida y militante, una ciencia que, sin distracciones hermenéuticas, acate fielmente los dictados de la antedicha voluntad y de las buenas intenciones. Hoy, cuando se ha evidenciado la inviabilidad de alguna de aquellas intenciones y la perversa intención de alguna de aquellas voluntades, acaso sea tiempo de plantear de nuevo ciertas preguntas: ¿la transformación y la

* Universidad de Deusto, Bilbao-España.

interpretación son realmente incompatibles hasta el punto de que el ejercicio de una excluye la otra?, ¿la comprensión y la crítica se oponen entre sí?, ¿las ciencias —y particularmente las ciencias humanas y sociales— deben ser primariamente instrumentos de intervención?

Desde otro punto del espectro (ideológico) y con otros argumentos, la hermenéutica se ha visto también denunciada como actividad pseudocientífica y estéril. Se trata esta vez de los herederos del positivismo, de los programas fuertes de investigación basados en la presunta inmediatez de los hechos y en la posibilidad de que una observación precisa pueda extraer de ellos la verdad única, universal y, por lo tanto, ininterpretable. Pero también a este respecto es oportuno plantear —de nuevo— una serie de preguntas: ¿a qué tipo de *hechos* se enfrentan las ciencias sociales?, ¿qué tipo (y no qué nivel) de objetividad pueden pretender?, ¿qué significa *observar* en el ámbito de las ciencias humanas y sociales?, ¿cuáles son los límites de la observación?

En las páginas que siguen vamos a intentar componer una respuesta articulada y coherente en la que las anteriores preguntas encuentren, si no una solución, al menos un lugar propicio para ser permanentemente replanteadas. La argumentación y los ejemplos se refieren a la *antropología*, como ciencia que se ha beneficiado del reciente "giro hermenéutico";[1] pero es preciso señalar que, con leves matices y escasas reformulaciones, la exposición resultaría válida para la filosofía, la historia y el resto de las ciencias humanas y sociales.

II

A diferencia de la hermenéutica clásica, cuyo fundamento y justificación radican en la *necesidad psicológica* (individual y colectiva) de integración comprensiva en un *corpus* de verdades y creencias que conforman la tradición cultural,[2] la hermenéutica contemporánea tiene su origen en el descubrimiento

---

[1] Al respecto del "giro hermenéutico" en las ciencias humanas, en general, y en la antropología, en particular, la bibliografía es abundante. Una buena presentación de diversas posiciones puede hallarse en: Rabinow, P y Sullivan W.M. (comps.). *Interpretative Social Sciencie: A Reader*, Berkeley, 1979.

[2] Ejemplo eminente es el desarrollo hermenéutico de San Agustín en su *De doctrina cristiana.*

de la radicalidad ontológica de la interpretación y del lenguaje. Mientras para la época clásica la hermenéutica es un complemento técnico en el proceso de búsqueda de la verdad, para la época moderna la interpretación es un destino: el lugar en el que se constituye la verdad posible (parcial y episódica), dado que el hombre y el mundo *son*, desde el punto de vista de las ciencias de la cultura, conjuntos significativos, formas simbólicas o urdimbres de sentido en los que coinciden interpretación y lenguaje.

El trazo teórico que va desde Nietzsche (*no hay hechos, sólo interpretaciones*) hasta Gadamer (*el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje*) pasando por Heidegger y Wittgenstein (y sus respectivas investigaciones en cuanto tienden a superar la polaridad mundo-lenguaje) o por el Cassirer de la *Filosofía de las formas simbólicas*, sienta las bases para una generalización paradigmática de la hermenéutica, que no aparece por lo tanto como mero método sino como plena cosmovisión o, en palabras de Vattimo, como *filosofía de la modernidad* (dando al genitivo valor subjetivo y objetivo).[3]

No es necesario multiplicar las referencias a las obras de los autores mencionados: tanto los argumentos como las conclusiones son sobradamente conocidos. Y a partir de unos y de otras cabe postular que la generalización paradigmática de la hermenéutica se asienta en la constatación —difícilmente discutible— de que el mundo y el hombre se constituyen *como tales* en y por el lenguaje; que no hay nada que no se dé en una urdimbre de sentido que funda y sostiene la realidad hasta el punto de que llegar-a-ser es llegar a la palabra, a la imagen o, más adecuadamente, al relato (*mythos*) constitutivo; que lo real, por lo tanto, se real-iza en el lenguaje: es ya interpretación que tolera o exige un acceso hermenéutico.

No se trata aquí de un reduccionismo que elevaría la proposición *todo es lenguaje* a categoría metafísica; se trata, sin embargo, de consolidar la afirmación de que todo se da en un lenguaje ontológicamente cualificado, a la vez creado y creído, lenguaje que articula y constituye el sentido y se manifiesta como *cultura* en la cual —y sólo en la cual— se pueden especificar hechos, objetos, acontecimientos, y establecer las

[3] De Vattimo, véase al respecto *Mas allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1996.

necesarias relaciones. El mundo aparece entonces, efectivamente, como *mundo interpretado* (Rilke) y el hombre como signo y diálogo (Hölderlin). La confrontación de hombres y mundos toma forma de aventura hermenéutica, de interpretación y comprensión. Interpretación y comprensión no son, por supuesto, indiferentes a la observación y a los hechos: se afirman en los hechos aceptando previamente que éstos se recortan sobre una interpretación subyacente (que no les priva de su "facticidad", sino que precisamente la concede y la informa); practican la observación y se remiten a la experiencia asumiendo que tanto la una como la otra se ejercen bajo las directrices (dinámicas y variables) de un ser-sentido-lenguaje constitutivo y fundante.

III

Que las ciencias humanas y sociales —y particularmente la antropología— se hayan visto concernidas por la generalización paradigmática de la hermenéutica no puede, después de todo, resultar extraño. Extraña resulta, por el contrario, la reserva que dichas ciencias han tenido para acompañar en sus respectivos ámbitos de estudio el "giro hermenéutico" que ya, desde finales del siglo XIX, se venía produciendo en filosofía.

En el caso de la antropología, trayectorias como las de Turner, Geertz, Clifford o Marcus, han establecido definitivamente tanto la necesidad como la gama de posibilidades de un acercamiento hermenéutico a la(s) cultura(s).[4] Pero el programa básico —y por lo tanto la exigencia— de una antropología hermenéutica se encontraba ya en una obra del mismo título que A. Ortiz-Osés publicó en 1971,[5] cuando todavía en España

---

[4] De la extensa bibliografía de los citados autores mencionamos tan sólo obras de obligada consulta para el tema: V. Turner. *La selva de los símbolos*, Madrid, Taurus, 1984; C. Geertz. *La interpretación de las culturas*, Madrid, Gedisa, 1992; *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós, 1994; *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996.

[5] A. Ortiz-Osés. *Antropología hermenéutica*, Zaragoza, La Editorial, 1971 (segunda edición revisada, Madrid, Aguilera, 1973). Tras esta obra programática, el autor ha seguido una trayectoria fiel a la filosofía hermenéutica que comprende trabajos tanto teóricos (*La nueva filosofía hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 1986) como prácticos o de interpretación (*El matriarcalismo vasco*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1980; *La diosa madre*, Madrid, Trotta, 1996).

la hermenéutica constituía una flagrante ausencia y en el resto del mundo una atractiva e interesante dificultad.[6]

Y, sin embargo, cabe preguntarse ¿no es la antropología el lugar idóneo para experimentar la confrontación entre culturas en términos de interpretación y comprensión?, ¿no es la antropología, precisamente por exigencias que provienen de su objeto de estudio, el espacio apropiado para percibir la constitución de lo real como realización interpretativa?, ¿no está obligada a salvar la evidente distancia entre las distintas culturas a través de un ejercicio de interpretación?

La antropología se ha construido —se construye— como episódico o permanente encuentro entre culturas.[7] No tanto como descubrimiento y exposición de *una* cultura, sino, cuando menos, de dos: la cultura del observador (el antropólogo) y la cultura observada. El relato del antropólogo, sus constataciones, sus valoraciones, sus silencios y extrañezas, su misma "curiosidad científica", vienen sugeridas por la cultura que nos constituye (llamémosla, sin entrar en innecesarias precisiones, *occidental*): la propia voluntad de saber, el "hecho" de ver en el nativo un hombre de cultura diferente (y no una bestia o un bárbaro, por ejemplo), el interés en componer un texto que revele la "verdad" de la cultura observada (en vez de emprender una guerra de conquista o exterminio), son actividades, intenciones o intereses que tienen un fundamento en la cultura que nos conforma. No sé si la curiosidad por lo extraño es "natural"; lo cierto es que las formas de reaccionar ante lo extraño y de operar sobre ello son culturales (y van desde la indiferencia —sincera o fingida— hasta la intervención con vistas al sometimiento, pasando por todos los modelos intermedios imaginables de relación e intercambio).

Esta breve constatación es ya una constatación hermenéutica. La conciencia de pertenecer a distintas "tradiciones" (Gadamer), "formas de vida" (Wittgenstein), "mundos" (Heidegger), la

---

[6] Desde la publicación de la obra de H.G. Gadamer *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1960), que ha de contar como punto de partida de la hermenéutica contemporánea, se empezaron a producir reacciones de aceptación y crítica (o de aceptación crítica) que reunieron a pensadores como Ricoeur, Apel, Habermas, etc. Una muestra es el compendio-homenaje a Gadamer en su 70 cumpleaños: *Hermeneutik und Dialektik* (Tübingen, 1970).

[7] La proposición sigue siendo válida aun en el caso de que el antropólogo tome por objeto lo extraño o extrañado en el seno de su propia cultura; o cualquiera de los ámbitos diferenciados en el interior de la misma.

conciencia y experiencia de inserción (necesaria y constitutiva) en diferentes universos de sentido es la disposición previa para el ejercicio hermenéutico. Esta síntesis de experiencia y conciencia —que tal vez sea ajena al universo teórico de las ciencias naturales o exactas— se le impone al antropólogo exigida por su objeto de estudio: el antropólogo se enfrenta a lo extraño-humano, a lo que permanece extraño aunque revele orden, coherencia, estructura o sistema (que siempre son "otros"). Diferentes valores, diferentes comportamientos y actitudes, diferentes lenguajes, creencias y modos de vida, diferentes sistemas de producción y gobierno se revelan en la conducta y en la autocomprensión de los nativos: diferencias que, para ser comprendidas, requieren ser interpretadas y, en el ejercicio hermenéutico, conducidas sin violencia a la matriz de sentido de la que derivan. Y para ello es necesario —tras el primer efecto de sorpresa, extrañeza o incluso repugnancia— investigar los sistemas simbólicos que anudan el conjunto de los pensamientos y acciones y lo constituyen como tal conjunto; sistemas simbólicos que no disfrazan u ocultan la realidad sino que cifradamente la desvelan, la exponen en cuanto realidad o mundo constituidos como mundo-del-hombre, como *cultura*.

La disposición y el ejercicio hermenéuticos —esporádicos y acaso innatos en los primeros visitadores de lo ajeno que percibieron cultura donde otros sólo proyectaban barbarie— se benefician hoy de justificaciones teóricas y orientaciones metodológicas válidas en cuanto permiten acceder a las culturas "otras" de forma más eficaz y comprensiva que disposiciones y métodos alternativos. Lo cual no ha de entenderse como un intento de prescindir de la observación y/o de la crítica. Más bien, al contrario, se trata de cualificar tanto la una como la otra: creo que se puede demostrar que la interpretación comprensiva es la única (y, aun así, leve) garantía tanto de una observación adecuada como de una crítica eficaz.

Por lo que a la observación respecta, cabe señalar lo siguiente: toda actividad observada —pienso sobre todo en aquellas actividades que, por su reiteración e importancia, requieren el título de *costumbre* y se convierten así en *categoría cultural*— tiene sentido en el universo cultural en que se produce. Opera aquí lo que, en honor a otro principio, podemos

denominar "principio de relación suficiente":[8] tal principio exige entender los actos como partes de una conducta, de un modo de ser o *estilo* individual y colectivo. Cada acto, a primera vista incomprensible, ocupa entonces su lugar en un *puzzle* que lo hace no sólo inteligible sino, en ciertos casos, inevitable: sacar un cadáver de una casa practicando un hueco en la pared puede parecer una conducta absurda cuando la casa tiene puertas y ventanas. La mera observación constata tal absurdo, tal comportamiento "manifiestamente irracional"; la disposición hermenéutica prefiere conocer el sistema de creencias que legitima tal acción, el universo simbólico en el que la acción no sólo tiene sentido sino tal vez un sentido eminente. De la misma forma, el sacrificio ritual de los enemigos y el canibalismo practicados modélicamente por las aztecas (y en dosis más moderadas por innumerables tribus como los iroqueses, hurones y tupinambas, por ejemplo) pone en escena una conducta que —inevitablemente— hiere la sensibilidad del espectador (occidental): conducta patológica, desviada, criminal. Pero tal conducta tiene, de nuevo, sentido en un universo cultural en el que la sangre (humana) es el alimento que necesitan los dioses y, por lo tanto, el orden cósmico para mantenerse.[9] No es preciso multiplicar ejemplos. Se trataba tan sólo de mostrar que en el terreno de las ciencias humanas y sociales —particularmente en el ámbito de la antropología— la observación no termina con la mera percepción de comportamientos y su cuidadoso registro. O, lo que es lo mismo, que una cultura no puede ser *fotografiada*, inmediatamente percibida. Observar una cultura es observar un *estilo*, es decir, una trama de relaciones cuyo sentido remite a un sistema simbólico: a la tradición que constituye la conciencia de hombre y mundo, que establece divisiones entre lo real y lo irreal, lo justo y lo injusto, la virtud y el pecado; que legitima determinadas conductas y jerarquiza el valor de los comportamientos.

---

[8] Principio que podría ser compartido por el estructuralismo (cfr. C. Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958) y por el funcionalismo (*cfr.* B. Malinowski. *Una teoría científica de la cultura,* Madrid, Sarpe, 1984, pp. 47ss). Nuestra perspectiva entiende, sin embargo, la relación como *relación simbólica* o de sentido.

[9] Más adelante analizaremos hipótesis explicativas de otro tipo, como las procedentes del *materialismo cultural,* divulgadas por M. Harris, cuyo error fundamental radica en desconocer la importancia formativa del sistema simbólico: su autonomía y relaciones con referencia a los otros segmentos que componen la totalidad cultural.

Más adelante insistiremos en la importancia del universo simbólico. Ahora es conveniente replantear la vieja (y falsa) incompatibilidad entre la comprensión y la crítica. "La mejor crítica —afirma el injustamente olvidado J.J. Bachofen— consiste en comprender"; quizá la frase sea matizable. Lo cierto es que la mejor crítica requiere el fundamento de la mejor comprensión.

Desde algunas trincheras, se sigue reprochando a la hermenéutica en general, y particularmente a la antropología hermenéutica, bien su falta de interés en cuanto a crítica se refiere, bien su incapacidad para ejercer la susodicha crítica. Incurriría la antropología hermenéutica en el flagrante delito (de lesa universalidad) del relativismo cultural: al subrayar las diferencias culturales, al exponer los sistemas simbólicos que explican tales diferencias, al entender las culturas como "modos de vida" o "comunidades de sentido" autónomas (*estric-to sensu*, es decir, con su propia ley) se privaría de la posibilidad de una comparación evaluativa y normalizadora que distinguiera las culturas sanas y virtuosas de las culturas perversas. La insistencia en la comprensión conduciría inevitablemente al temido (y, sin duda, temible) *todo vale.* El reproche resulta conocido: Clifford Geertz, por poner un ejemplo, en el ámbito de la antropología, ha sido víctima del mismo, así como en otros territorios del pensamiento, Th. Kuhn o M. Foucault. El tema es sumamente complejo. Tanto que no puedo pretender resolverlo en breves líneas; aunque sí ensayar un replanteamiento que lo haga digno de ser tratado con más estudio que ira.

Si la antropología hermenéutica ha avivado el debate al respecto del relativismo *versus* universalismo, o, lo que viene a ser casi lo mismo, de las variables culturales *versus* constantes naturales del ser humano individual y colectivamente considerado, no es tanto porque desemboque —acusación infundada— en el proverbial *anything goes*, sino porque el reconocimiento de la pluralidad cultural y la propuesta —bastante sensata— de la inconmensurabilidad de las culturas arremeten contra alguno de los seguros baluartes que nuestra propia cultura ha ido generando a lo largo del tiempo: y no por el hecho de que se pretenda sustituir nuestros esquemas por otros "de importación", sino porque la constatación *comprensiva* del pluralismo priva a Occidente del privilegio de única o *último*

esquema cultural acorde con la humana naturaleza y susceptible de universalización.

La cuestión es que buscando el origen nos encontramos siempre con lo ya originado, y buscando la naturaleza nos encontramos siempre con la cultura*: y cultura se dice en plural.* El hecho de que la presunta "naturaleza humana" aparezca siempre engastada en sistemas culturales produce el fenómeno (no tanto el problema, y menos el peligro) del relativismo: efectivamente, los comportamientos, los valores y los juicios, los procesos de raciocinio etc, son relativos, es decir, se especifican *en relación a* un universo de sentido o *relato* cultural básico. Decir que no hay valores absolutos es simplemente indicar que nada se sustrae a tales universos de sentido, que nada sobrevuela, ab-suelto de arraigo y concreción cultural, el universo de lo humano.

La antropología ha disuelto —inmisericordemente— unas cuantas elaboraciones especulativas del "estado natural": ni ha encontrado al "buen salvaje" ni se ha enfrentado a la "horda primitiva"; ha encontrado sistemas diferentes de imaginación, raciocinio, juicio, valoración, culto, producción y gobierno; siempre sistemas culturales. La antropología hermenéutica ha pretendido —pretende— comprender tales sistemas desde su propia coherencia interna, que les acredita como "mundos", "modos de vida" o "comunidades de sentido", evitando calificativos como mentalidad prelógica, salvajismo cruel, depravación moral o patología colectiva. Con ello muestra y demuestra que la gama de posibilidades del comportamiento humano forma un mosaico colorista y dinámico (no siempre agradable o no agradable para todos) que incluye conductas que van desde la calma proverbial de algunas tribus polinesias hasta la ferocidad (también proverbial) de los aztecas o los yanomamo: todos ellos comportamientos humanos —demasiado humanos—, todos ellos comportamientos que conjugan racionalidad e irracionalidad, cálculo y devoción, lógica y mística. Todos ellos comportamientos *naturales* precisamente por ser comportamientos *culturales*.

La invocación a la naturaleza humana —o a la mente humana—[10] como fuente de solución de problemas es bastante estéril. Sea lo que sea tal naturaleza, lo cierto es que los problemas se generan en el nivel de las culturas; y es

---

[10] Unitarias y universales, por supuesto. Pero sólo *por supuesto*.

precisamente en ese nivel donde hay que buscar (o proponer, o imaginar...) las soluciones.

El interés de la antropología hermenéutica por los sistemas simbólicos radica —como a continuación veremos con más detenimiento— precisamente en esta cuestión: pues son los sistemas simbólicos el marco en el que se constituyen los valores y comportamientos básicos de un grupo, los que legitiman las conductas, intensifican o disuelven los conflictos, generan identidad y diferencia. Son los sistemas simbólicos los que *dicen* "ad intra" y "ad extra", reflexiva y transitivamente, lo que un grupo humano *es*, lo que quiere, puede, sabe, debe y espera.

Por ello la urgencia del comprender. Por ello la comprensión antecede —y debe anteceder— al ansia de juzgar, a la siempre presta disposición a criticar o a la voluntad de transformar.

Resta una última cuestión. Comprender los diferentes sistemas culturales, comprenderlos desde sus universos simbólicos, no significa decir que todos son "iguales" sino, por el contrario, que son distintos. No significa tampoco *aceptar*. Creo comprender el sentido —por poner de nuevo un ejemplo drástico— del sacrificio azteca y del canibalismo ritual. No por ello estoy dispuesto a devorar —requiriendo justificación divina y apelando al relativismo cultural— a mi vecino de despacho. Y esta indisposición a variar mis hábitos gastronómicos no se debe a una elección individual: nosotros, los occidentales, participamos de los códigos de un sistema cultural que hace intolerable el sacrificio humano y el canibalismo, nos hemos socializado en el marco de un universo simbólico que prescribe unas conductas y proscribe otras (no tolera el infanticidio femenino, tolera en algunos casos la pena de muerte y se le plantea un "problema de umbral" con el aborto, por ejemplo: y progresivamente con la eutanasia).

El conocimiento comprensivo de otras culturas no conduce a la indiferencia: más bien al contrario, agudiza el sentido crítico y dota a la crítica de fundamentos múltiples.

A una crítica, todo hay que decirlo, que se ha de dirigir prefe rentemente hacia el universo cultural que nos constituye. Aquellos comportamientos que nos son ajenos, aquellos que se alzan ante nosotros como radical alteridad, ni nos inquietan ni nos tientan. Que esas culturas "otras" deban desarrollar —también por comparación— sus propias formas de autocrítica

cultural me parece evidente. Es, sin duda, un proceso abierto cuyo futuro no podemos predecir. Cabe suponer que la globalización acelerada de los mercados, políticas y comunicaciones acelerará un proceso de parcial homogeneización cultural (que sin ayuda provocará nuevos problemas y nuevos conflictos).

El caso es que la antropología hermenéutica no pone en peligro la capaciidad de juicio o el sentido crítico: no nos dice que no debemos juzgar desde nuestras categorías culturales sino que, por el contrario, nos muestra que sólo podemos juzgar desde esas nuestras categorías culturales. Y que es buena cosa que seamos conscientes de ello, y que perdamos ciertas seguridades. Y un ápice de dogmatismo.

Creo que quienes siguen levantando monumentos a la ignota naturaleza humana malentienden el problema antropológico, sociohistórico y filosófico: la *n (*incógnita naturaleza) se da siempre culturalizada; el ámbito de planteamiento del problema humano es el de la diversidad cultural y el de la posibilidad — real o imaginaria— de aproximación entre culturas.

En ese nivel es en el que hay que preguntarse al respecto de los universales antropológicos (presuntos, hasta que no se demuestre lo contrario). Ni cabe presuponerlos, ni cabe atribuirlos a la *n* incógnita: tal vez quepa buscarlos entre el denso ramaje de los diferentes sistemas simbólicos. Tal vez haya que inventarlos (donde inventar no significa crear de la nada sino *in-venire*, hacerlos venir de su lugar de procedencia). Tal vez —dejemos todas las posibilidades abiertas— haya que olvidarlos y operar con entidades, reales o imaginarias, menos ambiciosas.

IV

"Quedaré cautivado por los componentes culturalmente específicos, estudiaré con atención los procesos de raciocinio y caeré de bruces sobre los sistemas simbólicos. Todo eso no hace desaparecer el mundo; al contrario, lo expone a la vista".[11] La declaración de Clifford Geertz, decidida, vale como escueto programa de una antropología hermenéutica, por lo menos en

[11] C. Geertz. *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 212.

cuanto localiza los objetivos: componentes culturales específicos —procesos de raciocinio— sistemas simbólicos; que no son, efectivamente, cortinas que ocultan el "mundo verdadero" sino los legítimos escaparates en los que los diferentes mundos se exponen. Y se exponen en un doble sentido: se manifiestan y se arriesgan a la confrontación.

Tras los pasos de Nietzsche, Cassirer, Heidegger, Wittgenstein o Gadamer hemos comprendido que no hay un mundo, sino una pluralidad de mundos: tantos como lenguajes. Y hemos aprendido que la vía de acceso a los diferentes mundos es hermenéutica. En otras palabras, un mundo es siempre una comprensión, un universo simbólico que, a su vez, hay que comprender y, por lo tanto (ya que la comprensión no es inmediata, empática o contagiosa), hay que interpretar. El trabajo del antropólogo consiste en una comprensión de segundo nivel:[12] comprensión de comprensiones. El antropólogo se encuentra, utilizando la justamente famosa expresión de Rilke, con *mundos interpretados* que se le ofrecen como texto, relato o leyenda: material susceptible de lectura, traducción y re-interpretación. Esto y no otra cosa son las culturas.

Ahora bien, las expresiones *texto, relato* y *leyenda* han de ser entendidas en su significado más profundo y radical. Aluden al *universo simbólico* en el cual un grupo humano se reconoce como tal, conoce el entorno real e imaginario y se constituye así en cultura. Se trata, efectivamente, del *mythos* como soporte e intensificador de conductas, valores y comprensiones: como *articulación del sentido*.

Y es precisamente en la comprensión del sentido donde radica el interés de la hermenéutica desde sus comienzos: el sentido de las verdades y los valores, de las prohibiciones, de las devociones, de los rituales. De aquí la necesidad de dirigirse al universo simbólico como lugar privilegiado en el que se configuran y transforman las imágenes de sentido (*Sinn-bilder*) que coagulan conocimientos, intereses y fantasías, conforman la identidad y constituyen la conciencia (y acaso el inconsciente) de un grupo humano.

Tal vez sea preciso insistir brevemente en la centralidad de la pregunta por el sentido cuando de lo que se trata es de

[12] O de enésimo, si se tiene en cuenta que la evolución cultural se realiza como proceso de *interpretatio continua.*

comprender una cultura. Y tal vez sea preciso porque persiste —contra toda evidencia— alguna voz que entiende el sentido como valor suntuario, como una especie de plusvalía ajena a la estructura fundamental de las sociedades o grupos humanos. No consiguen entender estas líneas de pensamiento que la complejidad cultural —tanto diacrónica como sincrónicamente considerada— difícilmente tolera explicaciones reduccionistas del tipo de la "determinación en última instancia". El universo simbólico no se explica —en cuanto a su origen y despliegue— desde la estructura económica (la presión demográfica, o ecológica...). Y, lo que quizá sea más importante, el simbolismo cultural *no se comprende* por referencia única a presuntas causas externas.

No se trata de un mero argumento de fuerza: todos los trabajos de antropología hermenéutica y antropología simbólica coinciden en mostrar la *autonomía* del universo simbólico. Entiéndase bien: autonomía no quiere decir independencia. En una cultura todos los mecanismos están interrelacionados formando un tejido en el que apenas es posible discernir causalidades unívocas y sí, por el contrario, apreciar interdependencias (que pueden darse en la forma del refuerzo pero también del conflicto) entre los distintos vectores fundamentales.

Por todo ello, la alternativa teórica válida no consiste en reducir sino en intentar comprender: no reducir todos los vectores que conforman la cultura a una causa única, sino respetar la complejidad cultural y comprender el conjunto. De hecho, las teorías monocausales, que han predominado en la historia de la antropología durante algunos decenios, han ido acumulando fracasos hasta hacerse prácticamente insostenibles. Pienso fundamentalmente en el materialismo cultural: su popularidad —sirva como ejemplo la obra de su máximo divulgador, M. Harris— no se debe a los éxitos logrados sino a la simplicidad de la teoría, que reduce "los enigmas de las culturas" a mera búsqueda de proteínas. El único efecto conseguido es disculpar los extraños comportamientos de los diferentes pueblos, civilizaciones e imperios recurriendo a una causa racionalmente inteligible y racionalmente aceptable por el racional lector occidental. Pero el precio es excesivamente alto: las construcciones teóricas del materialismo cultural no se sostienen ni desde el punto de vista empírico ni desde el punto

de vista lógico. Y el materialista cultural —buen evolucionista, buen racionalista— no entiende que el déficit proteínico (o la presión demográfica) no es la causa última de la formación y desarrollo de ninguna mitología, de ninguna cosmovisión. Como tampoco entiende que la multiplicidad de racionalidades distintas no puede-ni debe-reducirse a (ni explicarse por) la "única racionalidad verdadera".

La breve exposición de un ejemplo puede contribuir a esclarecer la perspectiva que aquí se propone. Por dos razones elijo el "caso" azteca, al que ya he hecho referencia esporádica anteriormente: primero, porque ha sido objeto de estudio para las más diversas corrientes antropológicas; segundo, porque algunos de los usos de la cultura azteca —el sacrificio humano masivo, el canibalismo— se sitúan en el extremo de lo incomprensible, inexplicable e intolerable desde nuestra cultura y desde nuestra racionalidad. El juicio que merece el comportamiento azteca parece casi evidente: pero nos ayuda poco a comprender el fenómeno.[13] Y las aproximaciones racionalistas se han revelado profundamente insatisfactorias. Y es que el enigma de la invencible ferocidad azteca no admite explicación si no es teniendo en cuenta el universo simbólico, la trama mítico-religiosa en torno a la cual se gestó una identidad colectiva y un sentido de misión sagrada que hicieron del pueblo mexica una máquina de guerra y convirtieron a su capital, Tenochtitlán, en un macroaltar sacrificial.

El episodio histórico es más o menos conocido: en un lapso de tiempo relativamente breve, un pueblo pequeño y débil en comparación con las fuerzas existentes en la zona de la actual centroamérica conquistó un imperio a través de una serie ininterrumpida de guerras expansivas. El pueblo mexica, eje de la cultura azteca, se mostró particularmente feroz. Tanto los documentos históricos como los datos arqueológicos prueban que el sacrificio humano y el canibalismo fueron practicados a escala desconocida en otras latitudes: cálculos actuales ratifican que *en una sola ceremonia* pudieron ser sacrificados 15 000 prisioneros, cifra realmente impresionante; y cronistas españoles hacen referencia a una pared en Tenochtitlán construida con cráneos en la que contaron 136000 unidades. Los

[13] Insisto en que comprender no significa "disculpar" ni "perdonar"; actitudes que, por otra parte, no vienen al caso.

mismos cronistas describen, no sin horror pero con notoria corrección, las ceremonias sacrificiales y los festines caníbales consecutivos.

Puede pensarse que los aztecas fueron "naturalmente" agresivos, que su ferocidad no requiere mayor explicación: seres inhumanos, carentes de sensibilidad y valores, más animales que personas, y que habrían dado rienda suelta a los más elementales instintos. Pero el problema es que son humanos, que efectivamente tenían valores compartidos. Lo que ocurre es que los valores, como la sensibilidad, se conforman culturalmente; la explicación de la "ferocidad" azteca no se halla en la naturaleza sino en la cultura.

Y la cultura no se reduce a epifenómeno supraestructural de planos infraestructurales en los que se encontraría la verdadera causa que la ideología disfraza u oculta. El materialismo cultural, a través de Sh. F. Cook, M. Harner o M. Harris,[14] ha ensayado una racionalización del comportamiento azteca explicándolo como consecuencia de la presión demográfica (que el sacrificio masivo ayudaría a aliviar) o del agotamiento de recursos ecológicos y el consecuente déficit proteínico (que el canibalismo paliaría al proporcionar a los aztecas proteínas cárnicas suficientes). Tanto a nivel filosófico como a nivel empírico la hipótesis materialista incurre en errores graves: filosóficamente porque reduce cualquier (y todo) tipo de relación a relación causal; y empíricamente porque estudios más recientes *prueban* que no hubo nunca una presión demográfica apremiante (y que cuando se produjo mayor incremento de población en la zona de Tenochtitlán fue precisamente en épocas avanzadas del imperio, cuando el sacrificio humano y el canibalismo formaban parte de las tradiciones más asentadas o de las "rutinas" de los aztecas) y que no se produjo el "déficit proteínico" que Marvin Harris introduce —por el bien de la teoría—. Más bien sucedió lo contrario de lo que los materialistas culturales proponen: el imperialismo azteca —con su vocación sacrificial y caníbal incluída— fue el causante de la acumulación demográfica al favorecer (o impulsar) la emigración hacia la capital del imperio, con lo cual

---

[14] Sh. F. Cook. "Human sacrifice and warfare as factors in the demography of pre-colonial Mexico", *Human Biology*, 18, 1964; M. Harner. "The ecological basis for Aztec sacrifice", *American Ethnologist*, 4, 1977; "The enigma of Aztec sacrifice", *Natural History*, 86, 1977; M. Harris. *Caníbales y reyes*, Madrid, Alianza, 1988.

se generó, no tanto una deficiencia de proteínas como un problema de abastecimientos y la consecuente escasez de alimentos (no sólo cárnicos) y de todo tipo de mercancías.

De hecho, ni desde el nivel político ni desde el económico (en el que incluyo ecología y demografía) se produce una explicación adecuada de los rasgos específicos de la cultura azteca. En ella —como, por otra parte, en el resto de las culturas— sucede que todos los planos están interrelacionados y cada uno de ellos aporta al tejido una parte sin duda esencial. Pero ni la política es mera función de la economía ni el universo simbólico es mera legitimación de ambas.

En el caso que nos ocupa, la respuesta ha de buscarse precisamente en el nivel simbólico, en el conjunto de creencias que, como anteriormente he indicado, dieron al pueblo mexica identidad y sentido. Y si no se entiende la importancia de la identidad y el sentido —presuntamente epifenoménicos— nunca llegará a comprenderse la complejidad de una cultura, ni estructural ni dinámicamente considerada. En el mito y el ritual está la respuesta al enigma azteca; porque en el mito y en el ritual el pueblo mexica se constituye como tal, se dice a sí mismo y a los demás quién es y cómo es, cuál es su misión sagrada y cómo debe realizarse tal misión. El mito y el ritual inspiran, mantienen y ratifican los comportamientos individuales y colectivos.[15]

En la zona mesoamericana y en épocas anteriores al dominio azteca parece que se practicaban ya sacrificios —y sacrificios humanos— a las distintas divinidades de un complicado panteón que incluía dioses del cielo (Tezcatlipoca, Huitzilopochtli...) y de la tierra, fertilidad y vegetación (Tláloc, Xipe, Totec...). Durante mucho tiempo ese conjunto simbólico, complicado y dinámico, sancionó comportamientos individuales y colectivos que no tuvieron nada que ver —por lo menos cuantitativamente— con los desarrollados en el posterior período azteca.

Pero es que con el advenimiento de los aztecas se observa una modificación notable en el universo simbólico: se opera una completa "solarización" que hace de Huitzilopochtli, no el dios único (los aztecas mantuvieron siempre un poblado y policromo

[15] Una introducción a la mitología azteca puede hallarse en A. Caso. *El pueblo del sol*, México, F.C.E., 1971; una interesante lectura de las implicaciones sociopolíticas en G. W. Conrad y A. A. Demarest. *Religión and Empire*, Cambridge University Press, 1984.

politeísmo) pero sí el dios más importante. Los mexicas son el pueblo de Huitzilopochtli, el pueblo del sol: el dios los condujo en su mítico éxodo hacia Tenochtitlán; los sacó de mil apuros, los ayudó en mil batallas hasta mostrarles la tierra prometida. Pero como pueblo del sol los aztecas acogen la sagrada misión de ayudar a éste en su permanente lucha contra las fuerzas de la oscuridad: la solidaridad de grupo que confiere el hecho de ser hijos de la divinidad solar se completa entonces con un sentido misionero que consiste en contribuir con su comportamiento a la victoria de la luz y el consecuente mantenimiento del orden del universo. Ahora bien, así como los dioses favorecen la victoria militar del pueblo mexica, así también exigen ser alimentados y fortalecidos para su lucha permanente: y su alimento es la sangre humana.

El universo simbólico azteca se asienta, por lo tanto, en una particular idea de colaboración entre hombres y dioses, para la cual la victoria militar y el sacrificio humano son absolutamente indispensables. Y el canibalismo que sucede al sacrificio no se explica proteínica sino ritualmente: se trata de canibalismo ritual, se trata de una comunión eucarística en la que hombres y dioses comparten alimento y ganan fuerzas para continuar la lucha.

El comportamiento y el propio ser del pueblo azteca se comprenden desde este universo simbólico brevemente esbozado: la sagrada obligación de mantener y alimentar a los dioses para preservar el orden del cosmos dotó a los aztecas de rasgos culturales específicos que se concretan en tres palabras: guerra, sacrificio, canibalismo. La sensibilidad azteca, su concepción de la piedad o de la virtud, así como de la falta o el pecado se deducen de esta trama simbólica: el pecado es la cobardía (pecado contra los hombres, los dioses y el universo en su totalidad) y las figuras máximas de la virtud y de la piedad tienen que ver con el complejo que hemos descrito: el guerrero muerto en el campo de batalla o en la piedra del sacrificio (que gozará de un puesto importante en compañía del sol) y la mujer que muere de parto (pues el simbolismo azteca reduce el papel de la mujer a productora de guerreros).

Quiero mostrar con todo esto que la presunta "pasividad" del nivel simbólico es un error de apreciación. El universo simbólico es eminentemente productivo: produce *sentido*. Y de la misma forma que una cultura no puede prescindir de los alimentos y

las mercancías que se producen en el nivel económico y no se entiende sin las estructuras de organización que se producen en el nivel político, tampoco puede prescindir del sentido; que se produce en el nivel simbólico y solamente en él. Y aun sin mitigar la importancia de una antropología económica o de una antropología política, ambas necesarias, se puede afirmar que la posibilidad de comprensión de un complejo cultural radica fundamentalmente en la interpretación del universo simbólico: puesto que en él se expresa la cultura como mundo o forma de vida, en él se dice y se celebra la identidad y el sentido del grupo y en él se dan cita las convicciones y sensibilidades básicas que explican las decisiones y voluntades conscientes que interactúan en el nivel político.

V

La antropología hermenéutica fija su atención en los sistemas simbólicos porque en ellos las culturas se exponen; y con ellas los hombres y los mundos. Son los sistemas simbólicos los que dan cuenta de procesos de raciocinio, criterios de verdad y escalas de valor: de todos cuantos son y han sido. Una gama extensa de mundos reales (imaginariamente constituidos)[16] que sin duda no agota la nómina de mundos posibles. Y comprender esos mundos es un ejercicio importante, no sólo para satisfacer la curiosidad intelectual característica de nuestra cultura, sino para retornar a nosotros mismos con una mirada diferente. No se trata de abonar la nostalgia por los paraísos perdidos. Precisamente la antropología muestra que no hay tales paraísos. Se trata más bien de apreciar que cada cultura produce sus formas de verdad (y, consecuentemente, de error) y de virtud, su arte y su economía, su sensibilidad, pero también su miseria, su horror. Se trata de ver cómo cada cultura narra y escenifica la *humana conditio* de forma diferente, generando figuras distintas que para nosotros resultan "exóticas". Y se trata también de apreciar, por comparación, nuestro propio exotismo: el de nuestros usos y costumbres, el de nuestras verdades y nuestros valores, el de nuestro simbolismo compartido.

---

[16] Véase al respecto de la constitución imaginaria y de las relaciones simbolismo-sociedad, C. Castoriadis. *La institución imaginaria de la sociedad,* 2 vols, Barcelona Tusquets, 1983.

El relato que nos contamos a nosotros mismos y que hace de nosotros únicos o últimos, ápice de las civilizaciones y consumación de la "naturaleza humana", ese relato que hoy incluye palabras como modernidad, humanismo, progreso... no es del todo original. Una breve excursión que nos ponga en contacto con otros universos simbólicos nos persuadirá de ello. Y tal vez ayude a romper con ciertos dogmas que todavía resisten.

Y en ese intento, tal vez el único que merece la pena, la antropología hermenéutica acomete una tarea fundamental, que consiste en mantener la tensión entre los parámetros culturales propios y los ajenos, o, lo que viene a ser lo mismo, entre universalidad y particularismo(s). Hija legítima de la tradición occidental, educada en sus valores y portadora de sus ambiciones, la antropología hermenéutica no puede desasirse del universo simbólico en que participa; pero hija de un período de crisis, está dispuesta a comprender otros universos, a auscultar devociones, a re-conocer verdades, valores y razones. Consciente de sus pre-supuestos, prefiere no imponerlos sino exponerlos.

Quizá en el fondo no estemos sino operando la extensión teórica de un principio ético que se ha elaborado en nuestra propia cultura: en todos los niveles de la experiencia uno prefiere ser comprendido con anterioridad a ser juzgado. Esta preferencia —cultural, como todas— se halla a la base de una teoría que estima que la comprensión es, no sólo *anterior* al juicio, sino *condición* indispensable del juzgar.

Y todo ello no favorece la indiferencia sino la posibilidad de trato (cortés) con la diferencia. Sin remedio seguiremos manteniendo nuestros modos de vida, ejerciendo nuestros comportamientos virtuosos y perversos, jurando por nuestros dioses y, acaso, muriendo y matando por nuestras ideas. Pero quizá, y esta será la medida del tramo recorrido, con un ápice de escepticismo o de distancia, con menos autocomplacencia y seguridad. Al mostrar el carácter cultural y simbólico de nuestra "imaginación moral", al confrontar ésta con otras diferentes, tal vez perdamos ese tipo de certidumbre que es la antesala del dogma.

Sin duda volveremos a plantear preguntas. Las mismas. Las que nos inquietan desde hace un tiempo. Pero lo haremos con otro tono y buscaremos en otra dirección: ¿hay valores y

verdades universalizables?, ¿es posible mediar entre los distintos mundos o comunidades de sentido?, ¿hay constantes profundas en la gama polimorfa de los universos simbólicos? Acaso sean las mismas preguntas. Pero el hecho de dirigirlas a la pluriforme cultura sin invocar a la incógnita naturaleza anticipa un episodio diferente.

Estoy convencido de que la tarea de la antropología hermenéutica, de la hermenéutica simbólica —o de la hermenéutica *tout court*— no se agota en la exaltación de la diferencia o en la contemplación —interpretativa y comprensiva— de la diversidad. Pero las vías que con una investigación de este tipo se abren no pueden, todavía, ser anticipadas. Conocemos —y aceptamos— el punto de partida; no sabemos, sin embargo, qué direcciones se inaugurarán en el recorrido. Y en ello, precisamente, radica el interés.

HACIA UNA ATROPOLOGÍA HERMENÉUTICA

*Alejandro Gutiérrez Robles**

El autor del presente artículo parte del concepto de alteridad como noción ontológica que da cuenta de la condición original de lo existente y de una concepción del hombre como el ser que se actualiza en la diferencia, para señalar las líneas generales de una posible antropología hermenéutica.

Para él, el hombre sólo puede autocomprenderse a partir de una comprensión del mundo, ya que la búsqueda de sentido no es una de las manifestaciones del hombre sino el modo propio de ser del hombre en el mundo. Asimismo toma como base el concepto de analogía, ya que éste le permite abordar el problema del conocimiento desde la perspectiva de la alteridad pero sin perder la referencia a la identidad y a la unidad.

El autor concluye indicando que la problemática hermenéutica contemporánea debe ser asumida por la reflexión como praxis, *es decir, como ética.*

El presente ensayo no pretende resolver la problemática que representa la concepción de la filosofía del hombre en clave hermenéutica, antes bien: se trata de aventurar algunas líneas de trabajo y, en todo caso, de formular preguntas que sirvan de guía para resolver lo que pueda significar una antropología hermenéutica. Personalmente, parece indispensable abordar el problema del hombre desde una perspectiva que sustente el complejo de modos y manifestaciones que tipifican al fenómeno humano. Para nosotros, esta consideración preliminar debe centrarse en **el concepto de alteridad como noción ontológica** que da cuenta de la condición original de los existentes. Entonces, en este apartado, nos daremos a la tarea de definir esta noción de lo otro, para desde ahí entender el ser del hombre.

---

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

A partir de las intuiciones fundamentales de Emmanuel Levinas en *Totalidad e infinito,* empezaremos recordando que, desde el punto de vista de la ontología, la alteridad representa y constituye el modo primigenio de lo que existe: las cosas son lo que son precisamente por la diferencia; las cosas son en la diferencia y ésta no se puede dar si no es en la alteridad, esa tensión relacional por la que las cosas no subsisten en sí mismas, sino en lo otro. No hay otra manera de constituir la diferencia que no sea precisamente la idea de la relación. De tal suerte que la alteridad sea coexistencial, relación entre las cosas que permite que éstas sean por la participación de su realidad y por la constitución de un contexto. Como sugiere Apel, la estructura ontológica heideggeriana de "ser-en-el-mundo" rompe con la concepción solipsista de la sustancia e implica la relación para que se dé lo existente bajo la forma fundamental de "ser con".[1] Ser es entonces, referencia a otro y, por esto mismo, es definirse en la diferencia. Alteridad es el estado de abierto de las cosas por el que el ser no puede ser dicho de una vez y para siempre, sino simplemente interpretado.

Si la propuesta anterior nos refleja efectivamente la condición de cuanto existe, podemos decir en seguida que el hombre es también alteridad, relación, contexto y coexistencia. Sólo que, en contraste con el resto de lo existente, si bien su identidad depende de la alteridad no está acabada; se trata de una identidad que se define por el proceso de definición más que por algún tipo de contenido. La relación por la cual se define la identidad de las cosas en la alteridad es estable, en cambio la relación respecto de la cual se define la identidad del hombre es cambiante; en realidad se trata del ser en el que se actualiza la diferencia, porque él la provoca y la convoca en busca de sentido, ya que éste (el sentido) es el modo propio de ejercer su diferencia. Los aspectos desde los cuales el hombre se relaciona con las cosas, varían de acuerdo con necesidades, contextos y momentos que van marcando el particular desde el cual se da la relación y que permiten descubrirla en sus múltiples modalidades. El hombre es el ser que hace posible la diferencia porque no sólo la reconoce, sino que la promueve; no tiene otro camino para desarrollar y preservar su identidad.

[1] Vid. Karl Apel. *Transformación de la filosofía I*, Madrid, Taurus, 1985, p. 23.

En *La prosa del universo*, Maurice Merleau-Ponty sugiere que el ser se da como intertexto de determinaciones recíprocas entre las cosas; como aquella realidad en la que las diferencias son reconocidas y sancionadas por la palabra que las convoca y que, a su vez, es provocada por las diferencias mismas. Para este autor la realidad es entonces un contexto en el que las cosas determinan a la palabra y la palabra determina a las cosas. La realidad humana es pues también relación; es más, es relacionista. Es el hombre el que actualiza las diversas relaciones al plantarse frente al mundo, a las cosas, a los otros, a sí mismo.

A juzgar por lo anterior, el mundo no está dado y la misma condición humana se inaugura constantemente enmedio de las cosas, la alteridad es evocación y provocación tanto del mundo como del hombre, y esta provocación existencial de la diferencia se mediatiza por la palabra, para su encuentro con el mundo, el hombre se vale del lenguaje como instrumento que, inevitable y paradójicamente, mediatiza y configura la realidad, haciendo de ella algo humanizado y, haciendo del hombre un ser mundanizado. Por el lenguaje, el hombre es intérprete de la realidad, de cuya interpretación surge así mismo la interpretación del propio hombre. El hombre sólo a base de la interpretación de la realidad, puede autocomprenderse a sí mismo, pues, a decir de Apel, la búsqueda de sentido no es una de las manifestaciones del hombre, es "el modo humano de ser en el mundo".[2] Por el carácter central del lenguaje no sólo en la constitución de la realidad[3] sino en la del hombre mismo, se hace ineludible la aparición del nosotros como la forma en la cual el lenguaje puede ejercerse en actitud dialógica y como el modo auténtico de la existencia humana.

De las consideraciones anteriores, podemos seguir que si el ser es diferencia, y el hombre es diálogo, entonces efectivamente en la interpretación se consuma lo existente. Dice Apel que es un error hablar de la constitución de la realidad a partir de un acto subjetivo; como individuos advenimos a una realidad ya desde siempre constituida por la intersubjetividad del lenguaje.[4]

Hombre y mundo integran una misma realidad; lo que es, se da en el orden de lo simbólico, es decir, ahí donde lo existente

---

[2] *Ibidem*, p. 24.
[3] Hans Gadamer. *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 668.
[4] Karl Apel, *op.cit*, p. 36.

se une y sólo en la unión puede existir. Ya que no podemos entender la existencia de la realidad sin más, sino sólo con la presencia del hombre, así como tampoco es concebible el hombre si no es en medio de las cosas. En otras palabras, podemos decir que si lo que existe, existe en tanto que es la unión del hombre con las cosas por medio del lenguaje que sanciona y actualiza las diferencias, entonces la realidad es comunicación, es símbolo, es cultura, es la mediación intersubjetiva y dialógica que siempre habrá de referirse a un sujeto en unión con otro sujeto y con las cosas. Y aquí aparece la hermenéutica como la condición propiamente humana, como aquel modo de afrontar y de constituir la realidad, como la actualización de las diferencias, de la búsqueda de sentidos y de la permanente tensión entre lo universal y lo particular; lo uno y lo múltiple, lo concreto y lo abstracto, etc.

La hermenéutica, como modo de habitar, nos lleva a la necesidad de considerar más detenidamente cómo es posible esto que hemos dado en llamar interpretación.

En lo anterior, se ha venido hablando de la alteridad y la diferencia como condición original de cuanto existe, y se ha hablado del diálogo como el modo de ser del hombre que se orienta a la comprensión; como supuesto de estas nociones aparece ahora el concepto de analogía como condición de posibilidad para la interacción de los anteriores; esta idea nos ocupará en esta parte del ensayo como clave de lectura que lo mismo responde a problemas de teoría del conocimiento, que permite entender preguntas sobre el ser y sobre el hombre desde una perspectiva hermenéutica. Hemos dicho ya que en la palabra el hombre puede convocar las diferencias de las cosas estableciendo un plano común en el que son habitables, éste es el orden de lo simbólico (es decir, la cultura). De tal manera que lo humano se da sólo en el encuentro, en esa puesta en común por la que las alteridades logran integrarse en un plano que es intersubjetivo, interpersonal, comunitario y al que llamamos diálogo. Es el momento de apuntar que esto último es posible gracias a la analogía, la cual sostenemos que no sólo es un movimiento intelectual sino ontológico por el cual las cosas no se terminan en una definición unívoca, ni se pierden en una derivación equívoca, la realidad se constituye por la dinámica que, a partir de algún respecto, establecen las cosas entre sí dando lugar a un contexto. La analogía y la dialéctica dan cauce

a la alteridad que, considerada en el plano de lo epistemológico, propicia y genera un juego de influencias que acaba estableciendo estructuras relacionales entre las cosas. Por la analogía se hace posible e inteligible el tránsito entre lo uno y lo múltiple, lo universal y lo particular, lo personal y lo social. En las líneas que siguen trataremos de dar cuenta, a grandes rasgos, de esto que es la analogía.

De acuerdo con la tradición Aristotélico-Tomista que recoge Augusto Cárdenas en su obra *Breve tratado sobre la analogía*, podemos entender que se trata de una manera de ser en reciprocidad que se realiza entre todos los seres, tendiendo a establecer la diversidad como modo fundamental de la existencia. Es decir que para el realismo Aristotélico-Tomista, la diversidad es una forma común de la existencia en la que se comparte precisamente el ser y por la que es posible establecer relaciones de semejanza que determinan cualitativamente la condición propia de cada ente. Así el ser análogo es aquel que es fundamentalmente diferente pero que, a diferencia del equívoco, permite llegar a la unidad; no obstante, es de observarse que el rasgo fundamental de este modo de ser es precisamente el de la alteridad, es decir que se trata de un modo de ser que a diferencia del unívoco no subsiste en sí mismo, sino que necesita del otro para su subsistencia. Vale también poner énfasis en que, para los medievales, el modo de ser que apuntaba hacia lo idéntico y hacia la unidad era el unívoco, de tal modo que, cuando se habla de la analogía, se está pensando en conservar la diferencia pero sin negar la unidad.

De lo anterior se sigue que el problema del conocimiento abordado desde la perspectiva de la alteridad, sea efectivamente resuelto por la interpretación pero aplicada de tal forma que la referencia a la identidad y a la unidad no se pierda, pues no se puede decir alteridad sin aludir implícitamente a la identidad; lo otro no subsiste, sino es en relación a un sí mismo; la expresión identidad-alteridad es simplemente actualización de la relación como el modo fundamental de lo existente.

Por la analogía, como esta operación por la cual el conocimiento se obtiene como interpretación de acuerdo con alguna proporción a respecto, se resuelve el viejo y recurrente obstáculo de la división entre sujeto cognoscente y objeto

cognoscible en disputa por el centro hegemónico del proceso de conocimiento, disputa por demás sabido que a lo único que lleva es a la polarización de la realidad, ya sea hacia un extremo racionalista y totalitario o bien hacia la contraparte empirista y anárquica. En este caso la analogía da igual importancia a todos los elementos del proceso de conocimiento y permite que de acuerdo con el aspecto de relación de que se trate, el centro del proceso pase de un elemento al otro, permitiendo que por algún momento todos los elementos hagan las veces de universal, lo mismo que de particular. Así, el conocimiento es plural, polisémico, perfectible y transitorio. La permanente disputa entre lo uno y lo múltiple, que no es sino la condición original del mundo en que vivimos, se recoge y resuelve por esta perspectiva de interpretación a partir de la alteridad y la analogía.

La analogía respeta y promueve las diferencias, pero no pierde el horizonte de comunidad que permite no solamente describir o presentar circunstancias y formular conclusiones, sino sobre todo comprender e involucrar los elementos de la realidad en un todo abierto que, aunque sea de manera provisional, da sentido. Cierto es que se trata de un proceso que va de lo particular a lo particular, promoviendo conclusiones que no tienen carácter de absoluto, que son más bien históricas y que responden a criterios y necesidades concretas.

La realidad es entonces entendida, que es decir no solamente explicada o descrita, sino integrada a un contexto en el cual adquiere razón de ser y dentro del cual resuelve situaciones históricas. Desde luego, de esto se sigue que el conocimiento responde a un marco de referencia, no obstante no se trata de un marco de referencia que intente uniformar sino, por el contrario, de un conjunto de diferencias que constituyen la realidad y que deben tenerse en cuenta para que aquélla subsista en común y alternativa. Evidentemente el juego que se da entre razón y realidad por la analogía no desquicia a la primera en el caos, simplemente la abre a la diferencia y le permite ejercitarse precisamente como logos, como aquello que une y da sentido aceptando que tanto el hombre como las cosas se determinan estableciendo planos de interrelación sin los cuales ni el uno ni las otras pueden ser.

A partir de los planteamientos anteriores podemos decir que ser hombre es ser con; que es irrenunciable vocación al

encuentro, es apertura que se realiza por la indispensable salida de sí mismo para confrontarse con lo otro y con un otro que —como yo— irrumpe en el entorno. Del paso del "otro" al "sí mismo", se desprende la identidad como fruto de lo que se comparte, que es donde el hombre reconoce; pues como explica Merleau-Ponty: "El problema (del otro) está en comprender cómo me desdoblo, cómo me descentro. La experiencia del otro es siempre la de una réplica de mí, la de una réplica a mí (...). Es en lo más profundo de mí donde se lleva a cabo la extraña articulación con el otro...".[5] La subjetividad está integrada por una red de relaciones intersubjetivas tanto de carácter social y político como de índole histórico cultural y valorativo.[6]

Ahora bien, por cuanto la alteridad es coexistencia, es contexto, es ser entre las cosas, su experiencia se da siempre de una manera concreta singular y situada. En ella la corporeidad juega un papel determinante: el encuentro se inaugura y se posibilita por el cuerpo que es la puerta de acceso y la manifestación del otro. Por la corporeidad, la alteridad se especializa, se hace próxima y se convierte en sensación, en contacto y retirada, en relación inmediata que provoca las identidades encontradas.

La experiencia del otro sólo puede darse como diálogo, como ese espacio tenso pero fértil en que las identidades encontradas se transparentan haciendo accesibles a ese sí mismo que se descentra en otro, y es que la palabra es la materialización de la alteridad que irrumpe en mí mismo y que mueve a escuchar estableciendo un plano de iguales en el que el ser se expone desde lo más intimo del sí mismo constituyendo la comunidad. La palabra, bajo cualquiera de sus formas orales o escritas, nos presenta la oportunidad de salir del solipsismo para abrirnos al otro en ese espacio común por el que somos gracias a la tensión relacional de la alteridad.

Como conclusión provisional podemos decir que el panorama que el modelo cultural contemporáneo nos ofrece, presenta para la filosofía una serie de preguntas que ponen en juego la viabilidad del mismo; cuestiones tales como la democracia, la tolerancia, la biodiversidad, la globalización económica, la

---

[5] Maurice Merleau-Ponty. *La prosa del universo,* Madrid, Taurus, p. 196.

[6] Agustín Moratalla. "Ontología hermenéutica y reflexión filológica: el acceso a la filosofía de Gadamer", en *Pensamiento* # 186, Madrid, Universidad Camplutense, 1991, p. 195.

transculturación, el efecto de los medios de comunicación, la informática, la robótica y demás emergencias del mundo contemporáneo, no pueden ser resueltas desde el horizonte de una filosofía univocista con pretensiones universales y totalitarias. Sin duda tal opción rompería los ya de por sí débiles puntos de equilibrio que nuestra sociedad cambiante debe fortalecer. Por otra parte, el abordaje de estas preguntas desde un horizonte postmoderno que obligue a aceptar todo sin mayor criterio que el del consenso, nos llevaría a un enfrentamiento entre los diferentes sectores sociales, étnicos, religiosos, laborales y políticos de nuestras sociedades, que difícilmente se podría resolver sin el riesgo de caer en relativismos costosos que ponen en peligro los intereses de unos en razón del poder o la barbarie de otros.

La apuesta de la sociedad contemporánea por espacios abiertos y participativos en los que la razón y el diálogo sean el cauce de acceso a soluciones, demanda —como dijera Mauricio Beuchot— algo más que planteamientos en términos absolutos o relativos, se requiere de un ejercicio racional, plural, tolerante e interdisciplinario que sólo desde la alteridad y la hermenéutica se puede librar. Los problemas que en torno al símbolo, al diálogo, a la palabra, a la intersubjetividad y a la comunicación se puedan suscitar, son tarea que la filosofía tiene que asumir para acompañar a nuestra cultura en un momento en el que la reflexión como *praxis*, es decir la ética, es más reclamada que en otros momentos de nuestra historia. Así una gama por demás compleja de cuestiones que nos remiten a la filosofía de la cultura queda pendiente como un proyecto de investigación a cubrir en otros momentos.

La autocomprensión aparece entonces como un acto interpretativo que parte del diálogo con los demás; en las páginas 647 y 663 de *Verdad y método I,* Gadamer indica que de esta *praxis* prudencial de la autointerpretación surge para los individuos y para los pueblos un *ethos* que constituye un marco de referencia para el modo de ser de cada cual, en el que los límites del propio juicio son llevados hasta los límites de juicio del otro; de tal modo que no se diriman solamente las cuestiones privadas, sino también las públicas en un ejercicio

ético y político que tendría que contribuir a la redefinición de las instituciones sociales.[7]

En este orden de ideas, podemos decir con Gadamer que en el encuentro con lo otro a través de la hermenéutica no sólo se descubre lo que las cosas son, sino lo que podrían ser,[8] la interpretación nos permite rebelarnos contra los totalitarismos univocistas para intentar recorrer —como diría Martín Buber— *Caminos de utopía*[9] que a partir de la diferencia abran a las sociedades nuevas posibilidades.

[7] Hans Gadamer, *op.cit,* p. 663.
[8] *Ibidem*, p. 673.
[9] Vid. Martín Buber. *Caminos de utopía,* México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

RELECTURA HERMENÉUTICA SOBRE ALGUNOS TEMAS DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO: LA MENTIRA Y EL PERDÓN

*Pio Colonello**

Existe la verdad y la posibilidad de su negación, es decir, lo que normalmente entendemos como mentira. Pero también hay mentiras –como lo explica el autor– con referencia a la política que sirven para afirmar la verdad. En efecto, como decía Chesterton, toda mentira es una verdad parcial. Sin embargo, en este juego dialéctico es preciso afirmar algo más que un simple sofisma. El doctor Colonello, a través de su investigación hermenéutica sobre la mentira y el perdón en Hannah Arendt, nos permite entrever un "punto de fuga" con respecto a la condición de presunta autosuficiencia del hombre. Esto es, afirmar la necesidad de renococer un quid existente como otro diferente de mí, en grado de transformar la conciencia desdichada en una experiencia nueva.

1. Hermenéutica y ética: observaciones introductorias

Ciertamente es significativo que la reflexión hermenéutica contemporánea esté orientada, en una de sus direcciones fundamentales, a la comprendida en el arco de pensamiento que va desde Emmanuel Lévinas hasta Paul Ricoeur,[1] hacia una destinación propiamente ética: así, más

* Departamento de Filosofía "A. Aliotta", Universidad de Nápoles. La presente traducción fue realizada por Stefano La Vaggi.

[1] *Cfr.* Entre las obras fundamentales de Emmanuel Lévinas, "Le temps et l'autre",en AA.VV., *Le Choix-Le Monde-L'Existence*, Grenoble-París, Arthaud, 1947. *Totalité et Infini. Essai sur l'estériorité*, La Haya, Nijhoff, 1961. *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, Nijhoff, 1974. *Hors Sujet. Buber, des Waelhens, Jankélévitch, Leiris, Marcel, Merleau-Ponty, Roseznweig, Wahl*, París, Fata Morgana, 1987. *Entre nous. Essais sur le penser á l'autre*, París, Grasset, 1993.

allá del significado de hermenéutica como teoría de la interpretación, cerca y más allá de la "disposición" ontológica que la *Hermeneutiktheorie* asume en las posturas especulativas de Martin Heidegger y de Hans Georg Gadamer, se viene hoy en día precisando la "curvatura" ética del proyecto hermenéutico: si la interpretación es búsqueda de las conexiones de sentido, entonces la tarea del filósofo es la de individuar un sistema de relaciones o un orden no sólo semántico, sino, sobretodo, ético.

Se trata, sin duda, más que de un concepto, de una constelación de conceptos extraordinariamente polivalente, del momento en que la variedad semántica del término hermenéutica va desde la idea griega y tardío-antigua de "canon de las reglas técnicas de la interpretación", a través de la fundación gnoseológica y lingüística de la metodología exegética –piénsese en Schleirmacher y en Dilthey–, hasta en el análisis ontológico de lo existente "sobre el hilo conductor del lenguaje", según la conocida teoría gadameriana.[2] La misma polivalencia semántica subraya, así, un "ser en camino hacia el pensamiento", en el cual se manifiesta, ya sea desde el punto de vista diacrónico que substancial, un movimiento de progresiva radicalización: aquello que desde el "texto como objeto" desemboca en el ser como texto", allí donde el texto a interpretar *par excellence* es el existente o el ser en tanto que se da.

En estas consideraciones introductivas no interesa tanto penetrar de manera analítica en la articulación conjunta de la hermenéutica o en el detalle de sus ramificaciones; por lo tanto no discutiré el esquema propuesto por Josef Bleicher, entre otros, según el cual es posible distinguir tres direcciones hermenéuticas claramente separables: una teoría hermenéutica

---

Por lo que se refiere a Paul Ricoeur, cfr. *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire,* París, Aubier Montaigne, 1950. *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité. I. L'homme failible. II. La symbolique du mal*, París, Aubier Montaigne, 1960. Phénoménologie et hermeneutique, en AA.VV., Phänomenologie heute. Grundlagen - und Methodenprobleme (Phänomenologischen Forschungen, Bd. I), Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1975, pp. 31-75. *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975. La sémantique de l'action, París, 1977. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, 1986. *Soi-mème comme un autre*, París, 1990.

[2] Es célebre la tesis expuesta en *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960. *Cfr.* además las *Gesammelte Werke* de Gadamer que están publicadas en Tübingen, a partir de 1976.

que va de Dilthey a Weber, a Betti, cuya tarea fundamental consiste en determinar el estatuto lógico-epistemológico de la interpretación práctica como ciencia; una filosofía hermenéutica de matiz heideggeriano y gadameriano, que consiste esencialmente en una investigación especulativa sobre las condiciones "ontológicas" de la comprensión; y, en fin, una hermenéutica que asume la forma de una "crítica de las distorsiones sitemáticas de la comunicación".[3]

Aquí cabe subrayar la peculiar orientación de la hermenéutica contemporánea hacia la esfera de la *praxis* y su importancia en la actual valoración de la filosofía práctica, puesto que se debe a ella la aclaración del concepto de significado como carácter intencional y teleológico de la acción. En otros términos, hoy se necesita desarrollar algunas indicaciones ya presentes en el pensamiento heideggeriano, allí donde el interpretar viene substraído a su definición primigenia de exégesis textual, para ser entendido sobre todo como la rehabilitación de posibilidades de existencia mortificadas en el transcurso de la historia y el proyecto de nuevas posibilidades. Es oportuno recordar el párrafo 32 de *Sein und Zeit*, donde está evidentemente subrayado que la interpretación no es "la toma de conciencia del entendido, sino la elaboración de las posibilidades proyectadas en la comprensión".[4] Aún más, para tomar la original "curvatura ética" de la hermenéutica hoy, se necesita considerar cómo ella, al mismo tiempo, no puede substraerse al horizonte del diálogo "yo-otro", es decir, a la escucha y a la apertura de la "trascendencia" del otro, con la consiguiente renuncia al intento de reconducir al "otro" en los confines del primado de lo "mismo".[5] Entonces hermenéutica como interpretación-relación, que coincide con la "ruptura" de la *ipseidad* autosuficiente de lo "mismo" y con apertura hacia la trascendecia; en otros términos, hermenéutica como atención y escucha de la alteridad, como conato para atravesar, sin eliminar *tout court*, la variedad-

---

[3] Cfr. Josef Bleicher. *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method. Philosophy and Critique*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980.

[4] Cfr. Martin Heidegger. *Sein und Zeit*, Halle, Max Nimeyer, 1931, pp. 148-153.

[5] Éste es un riesgo sobre el que nos llamó la atención, entre otros, Emmanuel Lévinas, según el cual no sólo la hermenéutica clásica, sino la hermenéutica ontológica de Martin Heidegger acaba por resolverse en una simulación del otro y en una prevaricación del ser en relación con los entes. Cfr. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1949.

distancia que nos separa de lo distinto, de lo diferente. En fin, se necesita afirmar la irreductibilidad de la hermenéutica a discurso "sobre" o discurso "entorno a".

Con respecto a estos temas, es oportuno que la filosofía dialogue con otros ámbitos de las así llamadas "ciencias humanas", empezando con la teología. ¿Acaso la reflexión teológica no ha buscado largamente el "sentido" de la verdad –a partir del horizonte del Nuevo Testamento– más que de la exégesis del texto, directamente de la figura de Jesús, del hombre que en sí representa la verdad? Tal vez con más incisividad que en otros ámbitos, es la autoreflexión cristiana que nos indica que no hay discurso "entorno" a la verdad, porque la verdad, si hay, se da. Pero este darse o donarse no es el don de la experiencia del ser o el don fulgurante del *Ereingnis*, como está expresado en los términos del pensamiento existencial. Piénsese en la pregunta que Pilato hace a Jesús condenado a muerte: "Quid est veritas?".[6] Jesús no responde a la ceguera de aquel que no reconoce que la verdad "est vir qui adest". Por otra parte, la verdad está estrictamente ligada con la libertad, porque la verdad no da significados definitivos, sino nos abre la puerta a la búsqueda de un sentido, y aquella búsqueda es libertad; es por eso que la verdad, que no se resuelve en los límites del discurso, libera.

Es cierto que la verdad misma necesita siempre de la investigación: no hay una verdad ya dada, que se tenga sólo que glosar o explicar, ilustrar o definir. La verdad está sólo en el *inventio veritatis*. Aquí está el destino del pensamiento como hermenéutica. Se repite, y con acierto, que sólo la verdad libera, que sólo la verdad salva. Pero ¿cuál concepto de salvación entra aquí "en juego"? ¿Tal vez la salvación consiste sólo en la superación de la contradicción o de la laceración? Y ¿es posible superar, de una vez por todas, el abismo de o negativo? O bien, ¿salvar es también siempre "*servare*", conservar lo que ya se ha adquirido, es decir, recordar al mismo tiempo el escándalo y la contradicción?

Si apelamos a esta última idea, donde todavía no se han apagado los ecos de las razones de las diferencias, sino sólo está anulado el triunfo del idéntico, entonces la salvación indica apertura al otro, pero a aquél otro que es un *xénos*, un extranjero que nos comprende y, a su vez, es comprendido. Salvación como

---

[6] Jn 18, 38.

apertura al otro indica una postura que ante todo es "acogida" y, por ende, "comprensión". Recuérdese una vez más el tema cristiano de la acogida del otro: "Yo era extranjero y me han acogido"; aquí el extranjero representa de manera significativa tanto el dios extranjero como aquel que nosotros consideramos lejano de nuestro "prójimo", como el otro de nosotros, el exiliado, el huérfano, la viuda; acoger quiere decir, ante todo, *comprender* las razones del otro.

A partir de estas premisas, es decir, del relieve de la curvatura ética de la hermenéutica, y de la idea-clave de la hermenéutica como escucha y apertura a la "trascendencia" del otro, me propongo releer algunos temas particularmente significativos en el debate filosófico contemporáneo, la mentira y el perdón, fijándome como objetivo indicar el nexo problemático que conecta los dos conceptos, en apariencia extraños entre sí. Al tema del perdón, Paul Ricoeur ha dedicado muchas e importantes páginas. Sin embargo, mi interés especulativo está aquí dirigido a las páginas de un autor descuidado por mucho tiempo en la literatura filosófica, pero ahora redescubierto. Me refiero a Hannan Arendt. No hay duda de que Arendt no se encuentra entre los pensadores-claves de la hermenéutica. Sin embargo, para los temas que quiero discutir, la mentira y el perdón, hay en sus obras un trato iluminador bajo el perfil filosófico-político. Pero precisamente porque estos temas ponen en juego la relación yo-otros y, con la apertura a las razones de la diferencia, implican la toma de acto de la *ruptura* de la autosuficiencia de "lo mismo", discutir con los textos arendtianos, en la complejidad de sus implicaciones teóricas, significa al mismo tiempo considerar conceptos de mentira y de perdón bajo un aspecto genuinamente hermenéutico. O bien, si queremos formular el mismo problema en términos distintos, podemos preguntar: ¿cuál es el sentido de la interpretación arendtiana de la mentira y del perdón?

2. La mentira y el perdón en el pensamiento de Hannah Arendt

Comencemos por considerar el tema de la mentira. En toda la obra de Hannah Arendt es central la relación entre política y mentira, que es desde luego la otra cara de la relación entre ética y política. Sin embargo, éste no es el lugar para discutir qué es el mal en la política y cómo se presenta en la edad

contemporánea bajo el aspecto amedrentador del totalitarismo. Interesa propiamente el tema de la mentira, que está, finalmente, presente en la tradición filosófica occidental. Piénsese, a manera de ejemplo, en San Agustín, autor muy amado por Arendt, quien dedicó dos tratados a este tema: *De mendacio*[7] y el *Contra mendacium.*[8]

Ciertamente antes de Agustín, la especulación occidental se había preocupado por este tema. Según Platón, la mentira, lejos de ser divina, es propiamente humana; "usada como una medicina, puede ser de provecho"[9]; mientras no es lícito mentir al ciudadano común, lo es para los gobernantes para el bien superior de la ciudad. Según Aristóteles, la mentira se vuelve grave si deshace la justicia bajo el apecto de traición, fraude y otros delitos a la comunidad política; es menos grave si interesa al individuo en su existencia privada.[10] Por otra parte, la cultura griega asignaba no poca importancia a la mentira y se reconocía a Ulises como mentiroso, oportunista y malicioso. La verdadera discriminante en la edad moderna está con Agustín, según el cual no es lícito mentir ni siquiera para salvar una vida, puesto que vale más la vida del alma que la del cuerpo. Es famosa la expresión de Agustín en el *De mendacio*: "Restat ergo ut numquam boni" (jamás mientan los buenos). Precisamente porque la mentira queda de cualquier manera como vicio moral, conviene a los buenos soportar el mal, más bien que ser cómplices de él a través de la mentira. Se necesitará esperar la Contrarreforma para escuchar la alabanza a la mentira astuta, aguda y sagaz, o la que se ensancha y recrea en una especie de sutil *divertissement.*

La problemática agustiniana *mutatis mutandis* viene intensamente repensada por Arendt, que por otro lado ha dedicado su tesis doctoral a San Agustín.[11] Acaso ella no se pregunta si es "siempre legítimo decir la verdad" y si se necesita creer "sin reservas al 'Fiat veritas, et pereat

---

[7] El texto latino se puede leer en la edición de J. P. Migne: *Patrologiae cursus completus. Patres latini* (Series I), París, 1861, vol. 40, p. 487.
[8] El *De mendacio* es del 395 d.C., mientras el *Contra mendacium* es del 420 d.C.
[9] *Rep.* II 382 C-D: III 398 B-D.
[10] *Ética nicomaquea* IV, 7, 1127 a 13.
[11] Cfr. Hannah Arendt. *Der Liebesbegriff bei Augustin, Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlín, J. Springer, 1929.

mundus'".[12] Pero a Arendt no le interesa tanto si es lícito o ilícito mentir, sino más bien la relación entre política y mentira. Desde siempre, considera ella, "las mentiras han sido consideradas instrumentos necesarios y legítimos no sólo para el oficio del político o del demagogo, sino también para el del estadista."[13] Con el fin de descubrir qué tipo de daño el poder político es capaz de dar a la verdad, Hannah Arendt considera oportuno precisar anticipadamente la diferencia, ya subrayada por Leibniz, entre verdad de razón y verdad de hecho. En realidad, las verdades de hecho, mucho más vulnerables a todo tipo de verdad racional, interesan, particularmente en este contexto, desde el momento en que "hechos y eventos" –el constante resultado de vivir y actuar de los hombres– constituyen la textura misma del ámbito político".[14] La verdad, por cuanto puede defenderse de las insidias del poder y de las cadenas de los tiranos, arriesga siempre una derrota no sólo temporalmente, sino potencialmente para siempre.

Desde el punto de vista de la política, la verdad revela de cualquier modo un carácter "despótico": las verdades racionales, por sí mismas, se oponen al error y, junto a aquéllas contrastan con la opinión en su modo de *aserción de validez*. Por eso la verdad es odiada por los tiranos que temen la competencia con una fuerza coactiva que no es dominio exclusivo de ellos. También en aquellos gobiernos que se fundan en el consenso de la verdad, ésta no tiene acogidas y favores precisamente porque los hechos resultan más allá del consenso y del acuerdo: "Una opinión desagradable puede ser discutida, rechazada, o se puede llegar a un compromiso con ella, pero los hechos desagradables poseen una exasperante obstinación que puede ser sacudida sólo por meras y sencillas mentiras".[15] Es otro discurso si la verdad *tout court*, la verdad racional, que se refiere al hombre en su singularidad y que no es política por naturaleza, puede tentar en algunas circunstancias al hombre de Estado, precisamente como el poder de la opinión puede tentar a veces al filósofo.

---

12 *Cfr.* Hannah Arendt. "Truth and Politics", en *The New Yorker*, 25-II-1967; ahora en *Between Past and Future Eight Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1968, p. 29.
13 *Idem.*
14 *Ibidem*, p. 35.
15 *Ibidem*, p. 47.

Sin embargo, no obstante que el poder siempre se haya servido de la mentira como *instrumentum regni*, cabe subrayar, según la opinión de Arendt, importantes diferencias entre la mentira política antigua y la moderna, empleada de manera extraordinariamente nueva por los regímenes totalitarios. Ante todo la mentira política tradicional se refiere a verdaderos y propios secretos, mientras la política moderna se ocupa de cosas que no son para nada secretas, sino que son conocidas por todos. Esta manipulación masiva de los hechos y de las opiniones es particularmente evidente en el caso de la "re-escritura" de la historia contemporánea y también en el caso de la fabricación de las imágenes. En el primero, los ejemplos de Arendt se refieren a los hombres de Estado, como De Gaulle y Adenauer, capaces de construir su política sobre evidentes no-hechos, como la victoria de Francia en la Segunda Guerra Mundial o la adhesión al nacionalsocialismo sólo por parte de pequeños grupos de alemanes. En el caso de la construcción de imágenes, muy pertinentes son las reflexiones de Arendt en el ensayo *La menzogna in politica*, donde examina la parte desarrollada por los *Pentagon Papers* en la política norteamericana de la postguerra. En definitiva, el análisis se refiere al rol de los "problem-solvers", es decir, de profesionales expertos en modelos simulados y de análisis de sistemas y, por lo tanto, considerados capaces de resolver todos los problemas de política exterior; en realidad ellos tenían en común con "los mentirosos 'tierra-tierra' el intento de eliminar los hechos y la convicción de que eso debería ser posible dado el carácter intrínsecamente contingente de los hechos".[16]

Otra diferencia importante entre la mentira política antigua y la moderna es que esta última no se limita a "negar", sino que, precisamente porque encierra un ulterior elemento de violencia, "destruye" completamente la verdad –como se ha dado puntualmente en los regímenes totalitarios–. Finalmente hay que subrayar el carácter de autoengaño de la mentira política moderna, el momento en que aquellos que la usan terminan creyendo en sus propias mentiras. La mentira tradicional se refería solamente a particulares y nunca estaba dirigida a engañar literalmente a todos.

---

[16] *Cfr.* Hannah Arendt. "Lying and Politics. Reflections on the Pentagon Papers", en *The New Yorker Review of Books*, XVII, No. 8, pp. 30-39; ahora en *Wahrheit und Lüge in der Politik Zwei Essays*, München, Piper, 1972.

Aquí no es posible seguir en detalle todos los pasajes del discurso de Arendt; cabe más bien subrayar el valor que ella da a la mentira en la política y circunscribir el horizonte hermenéutico. La mentira, a diferencia del error, de la ilusión y de la opinión, es el exacto contrario de la verdad; es cierto que el convencimiento o la violencia pueden destruir la verdad, pero no pueden substituirla por completo, y esto vale tanto por la verdad racional o religiosa, cuanto por la verdad. Sin embargo, más que exaltar la confianza de Arendt en la fuerza intrínseca de la verdad, vale más considerar aquí la otra cara de la moneda, es decir, el significado y el fin de la mentira. En cuanto se revela un intento de cambiar la historia documentada, la mentira es una forma de *acción*: "el mentiroso es un hombre de acción; dice lo que no es porque quiere que las cosas sean distintas de lo que son, es decir, que quiere cambiar el mundo";[17] por el contrario, acertar meramente los hechos no conduce a alguna acción, más bien tiende a la aceptación de las cosas como son. Mentir se vuelve posible por nuestra facultad de cambiar cada vez que se presenten las circunstancias en que vivimos, por nuestra relativa libertad hacia ellas, aunque a través de la mentira "abusamos de esta libertad, desnaturalizándola".

De cualquier manera se necesita poner atención en los efectos de la mentira, la cual, mutando la realidad, cambia no sólo el presente, sino tiene el poder de cambiar también el pasado, lo que ya fue hecho. En efecto, ¿negar la existencia de una verdad no significa anular el evento, considerarlo nunca existido? No es posible por falta de documentacion, fuentes y testimonios "*redescubrir*" las verdades de hecho, como puede darse, al contrario, con las verdades de razón –piénsese en el joven Pascal que descubre el teorema de Euclides–. Mentir, entonces, es actuar retrospectivamente, es la voluntad creadora que se vuelve sobre el pasado, para decir como Nietzsche: "¡así quise que fuera!". La mentira, y en particular la mentira política, interrumpe la cadena causal de los eventos, el nexo determinístico que hizo precipitar el ya sido en la noche de la necesidad, y por eso vuelve a escribir la relación entre pasado y presente, insertándole la magia de lo posible. Pero eso, al mismo tiempo, significa abrir nuevos horizontes hacia el futuro

[17] Cfr. Hannah Arendt. *Truth and Politics*, *op. cit*., p. 60.

y restablecer un nuevo equilibrio entre las tres "ekstasi" del tiempo.

La consideración de la temporalidad es un punto central en los análisis de Hannah Arendt. En realidad no sólo el mentiroso en su caso específico, sino el hombre en general, con su inserción, rompe el *continuum* temporal en los tiempos *pasado*, *presente* y *futuro*. El hombre no vive simplemente "entre" las *ekstasi* del pasado y del futuro, entre la seguridad de lo que ha sido y la incertidumbre de lo que vendrá: es él mismo, al modo de Heidegger el "entre" el "Zwischen", que quiebra el movimiento rectilíneo del tiempo y dobla reflexivamente en sí las dos *ekstasi* del tiempo, los dos caminos que, proviniendo de direcciones opuestas, se encuentran, como dijo Zarathustra, en el umbral de la vereda; todo esto es posible para el hombre porque él mismo es el "origen", cuya dirección transcurre desde la infinidad del pasado a la del futuro. En la laguna "entre" pasado y futuro, el hombre penetra en su reflexión el enigma del tiempo, asignando a éste un trayecto y un significado; por eso, dar un *sentido* está entre las principales, por no decir la más alta, actividades humanas.[18] Sólo si se considera la atención constante de Arendt al tema del tiempo, es posible aprehender los matices de sus análisis sobre el tema de la mentira.

Además de la mentira, otra facultad humana tiene el poder de mudar el pasado, de convertir el "así fue" en "así quise que fuera"; dicha facultad es *el perdón* que igualmente es una forma de acción. Y la acción, en las obras de Arendt, está en el ápice de las modalidades, según las cuales se distingue la relación del hombre con el mundo. Tal vez no sea erróneo considerar que el trabajar (*arbeiten*), el construir (*herstellen*) y el actuar (*handeln*) representan los momentos centrales de una auténtica "analítica existencial", contraseñada por una jerarquía entera, la cual marca la progresiva emancipación humana de las condiciones de mera sumisión a la naturaleza, o el camino que conduce de la necesidad a la instrumentalidad, a la libertad. Y está precisamente en la acción y con la acción, la modalidad más alta de la existencia, en que el hombre se sustrae cabalmente al dominio de la naturaleza para dar libremente inicio a lo nuevo y a lo imprevisible. Si bien no sea aquí posible

[18] *Cfr.* el citado volumen *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, que comprende una colección de ensayos escritos entre 1954 y 1967.

recorrer en su complejidad la teoría arendtiana de la acción, el reclamo a la distinción entre los tres estilos del comportamiento humano resulta necesario precisamente para introducir las reflexiones de Hannah Arendt sobre el perdón.

Considerado en sus primeras modalidades, el trabajo y la obra, el hombre, para poder superar los obstáculos que se ponen en el camino de la instrumentalidad a la libertad, tiene necesidad de una fuerza que venga del exterior de cada ámbito en donde él, respectivamente, trabaja y opera. Es decir, la salvación o la "redención" pueden venir sólo del exterior de la esfera del trabajo o de aquella de la obra. Como *animal laborans*, el hombre puede ser "redimido" –según el término usado por Arendt– de su sujeción a la necesidad del trabajo y del consumo sólo a través de otra distinta facultad humana, la capacidad productiva del *homo faber*, una facultad que no sólo es capaz de lenificar las penas de la fatiga y del trabajo, sino también de edificar un mundo duradero. A su vez, el *homo faber* puede ser "redimido de la falta de significados ('la devaluación de todos los valores' y la imposibilidad de encontrar criterios válidos en un mundo determinado por la categoría de los medios y de las finalidades) sólo a través de las facultades conectadas a la acción y al discurso que producen historias significativas".[19]

Muy distinto es el caso de la acción y de las aporías. Aquí la panacea para la irreversibilidad del proceso cebado por la acción –la redención del tiempo– no se emana de otra y distinta facultad humana, sino es intrínseca a las potencialidades de la acción misma. En realidad la "redención posible de la aporía de la irreversibilidad –no lograr deshacer lo hecho aunque no se sabía, y no se podía saber lo que se estaba haciendo– está en la facultad de perdonar." [20]

Complementar el perdón es otra típica capacidad humana, la de hacer y mantener promesas. Si el perdón anula la irreversibilidad del pasado, si sirve para insertar una falla –o un abanico de posibilidades– entre el *continuum* espacio-temporal fosilizado en la necesidad del ya acontecido, la promesa es como un remedio a la imprevisibilidad y a la incertidumbre del

[19] *Cfr.* Hannah Arendt. *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 174.
[20] *Idem.*

futuro; vincularse con promesas –así se expresa Arendt–, "sirve para lanzar en el océano de la incertidumbre, cuál es el futuro por definición, islas de seguridad."[21] Así, perdón y promesa aparecen como las dos caras de Jano bifronte: la una dirigida a lo ya-pasado y la otra al no-todavía, pero ambas testimonian nuestra capacidad de actuar, nuestra libertad humana, es decir, la capacidad de soltarse de las consecuencias de lo que ha sido, de lo que hemos hecho, a diferencia del aprendiz de brujo –como sugiere sugestivamente Arendt–, es decir de aquel que acaba por quedarse él mismo víctima de las consecuencias de su actuar. Por lo anterior, el hombre, gracias a la promesa y al perdón, termina por revelarse una vez más como el punto arquimédico –o el "entre"– de donde es posible volver a pensar la relación entre gravedad del pasado y la consolación del futuro, entre la tenebrosa pesadez del "ya sido" y la esperanza del "no todavía".

Ambas facultades están juntas por la relacion con la presencia del otro o por la apertura a su "trascendencia", resultando imposible sentirse ligado por una promesa hecha sólo a sí mismo o perdonar en el completo aislamiento de los demás.

Pero aquí conviene dejar en la sombra el tema de la promesa, sin desconocer su importancia, para dirigir la atención de manera peculiar a la cuestión del perdón. Arendt reconoce que sólo partir del cristianismo es que esta facultad ha adquirido relieve en el dominio de los asuntos humanos y que, desde el campo religioso, el perdón ha sido asumido después por la esfera política. Por otro lado, el hecho de que el descubrimiento del perdón tenga sus orígenes, raíces en un contexto confesional, no debe disminuir la importancia de esta facultad en las cuestiones políticas; es verdad, subraya Hannah Arendt, que "nuestra tradición de pensamiento político ha sido por su naturaleza altamente selectiva y ha excluido de sus articulaciones conceptuales una gran variedad de experiencias políticas auténticas, entre las cuales no deberíamos sorprendernos de encontrar algunas fundamentales".[22] Antes de la experiencia cristiana se pueden encontrar huellas vagas de conciencia del perdón, como ajuste de los daños derivados de la

---

21 *Idem.*
22 *Ibidem*, p. 176.

acción, en el principio romano de perdonar a los vencidos (*parce e subiectis)*, un principio desconocido del todo en el mundo griego, o en el derecho de conmutar la pena de muerte.

Lo que cuenta todavía es que el perdón aparece de inmediato, en el cristianismo de los orígenes, no como una prerrogativa divina. Sin embargo, Jesús mismo sostenía contra los "escribas" y los "fariseos" que no sólo Dios tenía el poder de perdonar; pero más bien el perdón es una capacidad típicamente humana. Es exactamente el opuesto de la venganza, que es la natural y casi mecánica reacción contra la ofensa y, por lo tanto, puede ser vista y de alguna forma calculada al interior del proceso del actuar; de manera contraria, el perdón no se limita a reaccionar, más bien acciona de manera inesperada e imprevista, por eso tiene en sí algo del "carácter original". Perdonar es *actuar*, borrar la ación de lo que ofendió, anular el pasado, es decir, inaugurar lo absolutamente nuevo, lo inimaginable, lo extraordinario.

En este punto se comprende fácilmente por qué he relacionado desde el inicio la mentira y el perdón. Ambas facultades tienen el poder de mudar el pasado: quien miente vuelve a escribir los eventos pasados; quien perdona anula la ofensa, como si nunca hubiera existido. Mentira y perdón rompen las cadenas de la necesidad del ya sido, subvirtiendo la relación entre las *ekstasi* del tiempo. En estas dos capacidades humanas es decisiva la aportación de la voluntad creadora: el pasado es tal como lo quise. Se podrían tomar sugestivas analogías con la nietzchiana "redención" del tiempo: "¡Redimir los pasados y transformar todo 'fue'en un 'así lo he querido' – ésta sólo para mí se llamaría redención!"[23]. Pero si en Nietzsche queda la idea central del *eterno retorno*, en Arendt nada está destinado verdaderamente a regresar, dada la imprevisibilidad de la acción y el privilegio de la categoría del futuro. También es cierto que en la doctrina del eterno retorno de Nietzsche hay quien ha leído, como Karl Löwith, la exaltación no del pasado, sino de la *ekstasi* del futuro, pero esto es otro discurso que no puedo enfrentar en este contexto. Ni vale la pena proceder por confrontaciones y paralelos. Se puede sólo recordar, *per*

23 *Cfr.* Friedrich W. Nietzsche. "Also sprach Zarathustra", en *Werke in Drei Ebänden*, München, herausgg. von K. Schlechta, zweite Band, Hanser, 1966.

incidens, cómo Arendt ha tomado distancia de Nietzsche, considerándolo un constructor de "hipóstasis".[24]

Me encamino brevemente a la conclusión. En definitiva, mentira y perdón, dos facultades aparentemente tan distantes entre sí, resultan unidad en su intento de poner en cuestión la linealidad serial del tiempo natural, aquel *continuum* a menudo representado con la imagen de la flecha del devenir y pensado como absolutamente irreversible. Cierto es que, frente a la escisión y a la laceración que pueden provocar los daños de la acción, no queda más que actuar y superar las fracturas existenciales, precisamente como hace quien perdona y "redime" el pasado. Pero también quien miente, si bien abusa y desnaturaliza aquella libertad de las circunstancias en que él siempre se encuentra, pone en crisis la irrevocabilidad del fluir del tiempo. Como sea, quedan como puntos centrales en el pensamiento de Arendt el problema del tiempo y lo relativo a la superación de la escisión, dos cuestiones de alguna forma conectadas entre sí, que hoy vienen recorridas de manera fecunda por la reflexión hermenéutica. Sin embargo, la hermenéutica regresa a estos términos a partir de una peculiar perspectiva, la de un *cogitare* que no confía ya sólo en la fuerza necesaria del logos, sino en la *pietas* del pensamiento, capaz de hacer experiencia hasta el fondo de la diversidad y de la escisión, y de conservar las razones de la diferencia. Sobre esto mismo llevaré mis conclusiones.

3. Observaciones finales

La comprensión como esfuerzo de huir a la *protervia* que todo –fenómenos y númenos, situaciones afectivas y modos del ser– puede ser aferrado con las categorías del intelecto; la comprensión como conato de superar la defectividad del pensamiento en decir los nombres del ser, del no ser o del fundamento; la comprensión, que no es al final el estupor poético que confía en la fascinación de la intuición y en la alusividad de la metáfora, encuentra su propio manantial en la dimensión de la escisión de la laceración. En el fondo cada reconciliación y justificación y, por ende, cada auténtica

24 *Cfr.* Hannah Arendt. *The Life of the Mind*, New York-London, Harcourt, Brace Jovanovich, 1978, p. 481 y ss.

comprensión nace del dolor y del intento de vencer la laceración, de atravesar el abismo de lo negativo.

Pero al preguntarnos cuál es propiamente la figura de la escisión que el pensamiento hermenéutico está llamado a superar, debemos hacer referencia, de manera preliminar, a una fundamental piedra angular, es decir, la hegeliana *Fenomenología del espíritu*. En efecto, está precisamente en la forma de la *conciencia desdichada*, "la conciencia de sí mismo como de la esencia duplicada y todavía inmersas en la contradicción", que el rol de la negación se manifiesta en su desconcertante validez. Ni el sacrificio de sí, ni la ingenua devoción del alma bella nunca podrán anular la infelicidad de la conciencia, en cuanto la escisión perdura también en el momento donde la conciencia hace diluir su otro, al que se relaciona de manera sensible y no de manera meramente conceptual. Pues bien, a la conciencia no le queda otra opción que buscar y perseguir el Absoluto en el mundo y en sí misma, no anularse en el Absoluto; por decirlo en otros términos, ella, precisamente en el unificar en sí misma los distintos modos de la realidad y de la escisión, se vuelve autoconciencia y se revela como razón. Sin embargo, la superación de la laceración muestra al mismo tiempo un límite y una insuficiencia, precisamente porque está viva la exigencia de una reconciliación total, o totalizadora, donde al final no hay espacio alguno para las razones de la diferencia y de la alteridad, sino más bien madura la epifanía de lo idéntico, o de la identidad del espíritu con la verdad total –es famosa, al respecto, la postura hegeliana: *lo verdadero y lo entero*–.

Se presentan, entonces, las inquietantes preguntas: ¿cómo vencer la escisión? ¿Quitándola y rebasándola, o más bien atravesándola, reconciliándola sin eliminarla? Probablemente se necesita hacer experiencia hasta el fondo de la alteridad y ponerse en la frontera donde la soberbia del pensamiento totalizante no haya todavía borrado las huellas de las razones de la diferencia; tal vez para superar la escisión sea necesario pensar profundamente la alteridad del otro, tratando de existir con el otro y en el otro, es decir, esperando coexistir como modo fundamental de estar-en-el-mundo.

Si partimos de estas premisas, se vuelve evidente que la *pietas* del pensamiento, lo propio de la razón hermenéutica, no se encuentra en la fuerza necesaria del *logos* que anula lo

negativo y supera la escisión gracias a una identidad ganadora de toda diferencia, sino que se descubre como invocación e himno, oración y estupor, misericordia y escucha. Se trata, finalmente, de una reconciliación –o justificación– que no confía, como en el caso de la Fenomenología hegeliana, en las estructuras fuertes de la *ratio* y de la necesidad fundante; florece, más bien, la *pietas* de un pensamiento que es al mismo tiempo reconciliación y perdón, memoria y esperanza, recogimiento y justificación, invocación y llamada. Se necesita, de toda forma, poner atención porque aquí justificar no es simplemente rehabilitar el pasado y superar las diferencias. No se trata sólo de decir: el pasado que nos golpeó, que nos laceró, que produjo ilusiones y amarguras, ahora ya no nos da miedo; podemos, entonces, dirigir la mirada hacia atrás y mirarlo. No se trata sólo de decir: olvidemos las ofensas, los golpes y las heridas que nos han llegado del otro, de los otros. Se debe tener una justificación "más alta", es decir, se trata de "intervenir" sobre el pasado. Las consideraciones de Arendt sobre el perdón como "volver a escribir" el pasado aquí resultan de gran interés: interrumpir o, mejor dicho, "transformar" el *continuum* temporal petrificado en la necesidad del ya sido, es decir, cambiar el pasado soltándonos de sus consecuencias, tiene sentido para abrir nuevas posibilidades para el futuro. Y es propio del hombre no simplemente vivir "entre" las modalidades del tiempo –entre lo que ya no es y lo que no es todavía–, sino ser él mismo el elemento que, poniendo en cuestión la linealidad serial del tiempo, inaugura lo nuevo y lo impensable. Sobre estos temas que parecen sendas no suficientemente exploradas, es oportuno que la reflexión hermenéutica regrese con renovado interés.

HERMENÉUTICA Y POLÍTICA

Mariflor Aguilar Rivero[*]

Mariflor Aguilar lleva a cabo en este artículo una revisión crítica de las limitaciones receptivas y no-normativas de las ideas gadamerianas de verdad, reflexión y sujeto, que reduciendo y replegando el momento de la ilustración al horizonte del destino del ser que acontece, esquivan el compromiso político de la fuerza reflexiva con la dirección de un cambio práctico y justificado de las cosas.

En la discusión actual en ciencias sociales hay acuerdos y desacuerdos que tienen que ver con lo que llamaré (gracias a la sugerencia de Carlos Pereda) "dos lógicas de pensamiento". Un acuerdo entre ambas "lógicas" es en relación con la crítica que dirigen a la filosofía de la conciencia, es decir, al sujeto que conoce y actúa en solitario y que establece con su conciencia una relación de transparencia. Ambas críticas, sin embargo, operan mediante estrategias tan dispares que establecen una parte de los desacuerdos entre ambas lógicas. Estas dos lógicas se pueden percibir claramente en el debate entre Gadamer y Habermas, entre Habermas y Foucault y, en general, entre las llamadas modernidad y posmodernidad.

Cada una de estas lógicas permea todos los conceptos de una y otra postura, como por ejemplo el de verdad, reflexión y sujeto. En lo que sigue me interesa mostrar la acción de la que llamaré "lógica de la constitución" en referencia a estas nociones y mostrar su conveniencia e inconveniencia para la política. Comenzaré el análisis de su acción por la noción gadameriana de ***reflexión*** la cual nos conducirá a las otras tres nociones. La "lógica de la constitución" enfatiza la naturaleza determinada de lo real en general y del individuo o sujeto en

[*] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

particular, determinación que proviene de cualquier instancia o factor constituyente que puede ser la historia, la tradición, el lenguaje, las relaciones de poder, etc.

Me parece que cuando Gadamer lanza el *dictum* que reza: "somos más ser que conciencia" no está haciendo otra cosa que adherirse a la noción heideggeriana de la subjetividad que bajo la forma de *subjectum* en todas sus modalidades, desde la cartesiana hasta la nietzscheana, fue desterrada "a la metafísica que debemos olvidar".[1] A través de esta noción de subjetividad, Gadamer también se adhiere a la ***lógica de la constitución*** que enfatiza la naturaleza limitada (finita) de la conciencia y del conocimiento del sujeto ocasionada por su pertenencia a la historia y la tradición que la constituyen.

Es interesante observar que el sentido de la noción de reflexión va cambiando según los tramos en los que se desarrolla el trabajo de Gadamer. En la primera fase de éste, es decir, en la fase de su primer planteamiento en *Verdad y método*, se plantea una concepción eminentemente negativa de la reflexión. Considera que la estructura de la reflexividad de la filosofía de la conciencia, según la cual "toda conciencia aparece esencialmente bajo la posibilidad de elevarse por encima de aquello de lo que es conciencia" (VM,415), tiende a prescindir de la experiencia. El ejemplo que utiliza Gadamer para llevar a cabo esta crítica es la noción hegeliana de experiencia según la cual ésta tiene que superarse. La consumación de la experiencia hegeliana es la "ciencia", la certeza de sí en el saber. La dialéctica de la experiencia culmina entonces en la superación de toda experiencia en el saber absoluto (VM,431).[2] Desde el punto de vista de Gadamer esta noción de experiencia no es útil para pensar la conciencia hermenéutica, porque para ésta la experiencia debe ser incorporada y no "superada" tomando en cuenta la finitud humana. La experiencia es para Gadamer "experiencia de la finitud humana" y experiencia de la propia historicidad (VM,433-4). La filosofía de la reflexión encuentra así su límite no en una postura que se le enfrenta (que no podría operar como límite pues ella misma se movería en el terreno de la reflexividad), sino en la ***finitud*** de la conciencia y en la noción

---

[1] Expresión de Apel en *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, V.I, p. 38. (*Transformation der Philosophie,* 1972).

[2] Así indicaremos la página de las referencias a *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991.

de experiencia que supone. La finitud que marca la experiencia hermenéutica no representa un defecto de la reflexión, sino constituye nuestra esencia como seres históricos que implica la incompletud en el saber y el saberse; "ser histórico, dice Gadamer, quiere decir no agotarse nunca en el saberse" (VM,372). La experiencia hermenéutica, de manera diferente de la reflexividad, impide elevarse por encima del propio condicionamiento e impide el ideal de una ilustración consumada (VM,437).

La reflexión aparece en general como lo que disuelve la relación vital. La crítica de Gadamer a Dilthey se apoya en el hecho de que la reflexión se contrapone a la vida, entendiendo por "vida" diversas instancias ligadas con la experiencia práctica como las tradiciones, las costumbres y la religión (VM,299). Esto que en un principio se pensó en referencia a la crítica concreta a Dilthey aparentemente es después generalizado al considerar toda estructura reflexiva como apoyo para deshacer toda relación vital, sobre todo la que interesa a Gadamer, que es la relación con la tradición (VM,437).

Es sin embargo en la segunda etapa de sus trabajos cuando Gadamer precisa la noción de "reflexión", sin conformarse con su aspecto negativo. Distingue Gadamer entre la "reflexión expresa y temática" y la "reflexión efectiva" de la hermenéutica que se produce en el desarrollo del lenguaje. La primera es la reflexión que lleva a cabo una falsa objetivación, una fijación que convierte todo en objeto. La segunda, la reflexión hermenéutica, es aquélla cuyo sentido, creemos, proviene también del pensamiento heideggeriano, en tanto que opone la falsa objetivación de la representación al devenir en tanto que "todo lo real es devenir".[3] En los artículos de la polémica con Habermas, Gadamer precisa que la reflexión hermenéutica no es normativa en relación a la *praxis*, aunque sí en relación a una mejor filosofía (VMII, P.252). No es normativa ni ofrece un criterio para elegir un ser o tipo de seres respecto de otros o un evento o tipo de eventos respecto de otros. Aun cuando Gadamer habla de 4 aspectos en los que la reflexión hermenéutica puede ser crítica, en tanto que éstos no asumen una postura normativa, no pueden comprometerse con la dirección de un cambio práctico.

[3] M. Heidegger. *Nietzsche*, Vol. II, San Francisco, Harper Collins, p. 131.

Son dos, sin embargo, los más relevantes rasgos de la reflexión que destaca Gadamer en esta etapa. El primero es la actitud de "apertura" de la misma y el segundo la elisión del individuo o sujeto. En cuanto a lo primero, la reflexión hermenéutica se limita a abrir posibilidades de conocimiento (VMII,254). Está más cerca de la *Lichtung* de Heidegger que despeja en el claro del bosque, de la luz que se recorta en virtud de la oscuridad que la rodea.[4] En efecto, la *Lichtung*, en la lectura de Apel, no establece compromiso metodológico-normativo con aquello que se comprende;[5] es simplemente el lugar abierto a la luz después de estar precedida por la oscuridad. La ***apertura*** del ser-ahí entendida en este sentido (como *Lichtung*) es un acontecer anónimo, condición de posibilidad de la constitución del sentido, que elude las cuestiones de la validez y del compromiso valorativo.

Ahora bien, la experiencia hermenéutica está de hecho enmarcada por la noción de ***verdad*** como Lichtung, como manifestación, revelación o desocultamiento (*alétheia*). Para arribar a esta noción, Gadamer transita primero por el concepto metafísico de lo bello en cuya esencia está el ***manifestarse*** (VM,574): "Sólo a la belleza se le ha dado esto, el ser lo más patente y amable".[6] De aquí se traslada a la metáfora de la *luz* para indicar que la manifestación o el aparecer es posible en virtud de su brillo, para luego llevar a cabo una ***equivalencia tendencial entre verdad y lenguaje***, ya que previamente dirá que "la luz, que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra" (VM,577). Por último, explica la verdad en términos de ***juego*** para enfatizar el rasgo de la comprensión hermenéutica que da la espalda a la subjetividad y que entra en un espacio con reglas no establecidas por el intérprete.

Tal vez esta noción de verdad que está a la base del pensamiento gadameriano es la que establece una limitante a la reflexividad del sujeto. Es la noción de verdad desarrollada por Heidegger según la cual se establece una equivalencia entre *Lichtung y Wahrheit*, entre el término *Lichtung* que apunta al

---

[4] Cfr. L. Amoroso. "La 'Lichtung', de Heidegger, como lucus a (non) lucendo" en *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 219.
[5] K. Apel. *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, V.I, p. 38 (*Transformation der Philosophie*, 1972).
[6] Citado de *Fedro*, 250 d 7, en VM,575.

despejamiento y que es traducido como *apertura* por Vattimo,[7] y la verdad. La equivalencia entre la ***apertura*** (como *Lichtung*) que designa condiciones de posibilidad de la aparición del ente, y la verdad (que designa un compromiso valorativo), basculando el significado hacia el primer término y no hacia el segundo, hace que la noción de verdad sobre la que se asienta el pensamiento de Gadamer imprima a éste rasgos cuestionables para la política en tanto que esa noción de verdad (como manifestación) aparentemente no suscita la participación activa del sujeto quien ante la presencia develada de los entes pueda imprimir en ellos una direccionalidad.

Ahora bien, lo anterior no significa que no deban reconocerse los aspectos relevantes del ejercicio heideggeriano de identificar *Lichtung* y *Wahrheit*. Por el contrario, creo que la articulación de la verdad con *Lichtung* representa una revolución epistemológica pues apunta no sólo a los momentos luminosos de la producción del conocimiento (a la cadena sucesiva de verdades), sino a todo aquéllo que les antecede, a su historia, a sus condiciones de posibilidad, mostrando en ese movimiento que aquello de donde el conocimiento surge, habitualmente denominado *error*, no es más que un conjunto de "prejuicios tenaces solidarios" (Bachelard) que permanecen en la oscuridad. Por esto *Lichtung* conviene a la pretensión de pensar de otra manera la historia de la producción del saber, porque en tanto claro del bosque (o despejamiento) reúne en su seno tanto la claridad como la oscuridad, luz oscura[8] que metafóricamente permite pensar lo no pensado por la metafísica de la luz.[9] La asimilación de ***alétheia*** a *Lichtung*, es decir de la ***verdad*** y el ***esclarecer***, fuerza al pensamiento a pensar lo no-pensado, fuerza a vincular el conocer con su historia y con sus "bajos fondos" (Nietzsche), radicaliza una postura frente a

---

[7] Siguiendo algunos pasajes de Heidegger en los que la apertura del ser-ahí [*Erschlossenheites*] es llamada también *Lichtung*, según L. Amoroso, "La *Lichtung* de Heidegger como lucus a (non) lucendo", en G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds). *El pensamiento débil*, Barcelona, Cátedra, 1983

[8] L. Amoroso, *op.cit.*, p. 210.

[9] *Ibidem*, p. 206. En relación con la *Lichtung* Heidegger habla también de "paraje" en tanto una "permanente extensión" que, recogiendo toda la realidad, se abre de tal manera que, en ella, lo abierto es mantenido [*gehalten*] y empujado [*angehalten*] a dejar que surja cada cosa en su propia quietud", citado por L. Amoroso, *Ibidem*, p. 206 de M. Heidegger, *Gelassenheit.*

concepciones caducas de la producción de la ciencia. Esto es innegable e invaluable.

Pero como suele ocurrir, el precio que se pagó fue el de una *reducción*: en beneficio de la luz arrojada sobre *lethéia*, que no es otra cosa que el proceso de constitución del sentido, se elidió el compromiso de la fuerza reflexiva, es decir, la posibilidad de justiticar o no las condiciones de posibilidad del comprender.[10] La equivalencia entre Lichtung y *Warheit* representaría entonces algo que puede expresarse bajo la siguiente fórmula: ***una reducción y repliegue del momento de ilustración al horizonte del destino del ser que acontece.***[11]

Esta equivalencia pudo hacerse con la mediación de otro término: *alétheia*. De hecho *Lichtung* es el término que mejor conviene a *alétheia* y no *Wahrheit*. Porque *Lichtung* reúne la complejidad del sentido de la palabra griega designando al mismo tiempo la claridad y la oscuridad, es decir, el claro de luz que se recorta solamente en virtud de la oscuridad que lo rodea. Por esto Heidegger afirma contundentemente en *Zur Sache des Denkes* (1976)[12] que

---

10 Apel, *Ibidem.*, p. 37. Vattimo se refiere también a esto en *La ética de la interpretación*: "...Una filosofía hermenéutica no puede nunca confundirse con una enésima 'descripción' de la estructura de la experiencia... La hermenéutica no puede dejar de comprometerse concretamente con la respuesta a la propia tradición y con el diálogo con las 'otras' tradiciones con que se mantiene en contacto. La hermenéutica no puede ser sólo teoría del diálogo, pues no se puede pensar efectivamente desde una teoría del diálogo (entendido como la verdadera estructura de toda experiencia humana), todavía 'metafísicamente' descrita en su esencia universal, sino que debe articularse, si quiere ser coherente, como diálogo, comprometiéndose, por tanto, concretamente, en relación con los contenidos de la tradición", pp. 66-67, Barcelona, Paidós, 1991.

11 Esta fórmula toma una idea de Apel en una paráfrasis nuestra de un pasaje de Habermas. La frase de Habermas es una crítica a Gadamer que sostiene que el descubrimiento de éste, de que la comprensión se articula siempre a partir de prejuicios, lo lleva a inferir una "reducción y repliegue del momento de ilustración al horizonte de las convicciones vigentes", en J. Habermas. *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, p. 304. La idea de Apel va en la misma línea que hemos expuesto de su crítica a Heidegger en la que, cuestionando la separación entre constitución del sentido y validez, lo acusa de ser "una filosofía que, en definitiva, desearía derivar su propia legitimación del 'Kairós' del destino del ser que acontece", en Apel, *op. cit.*, p. 38.

12 En lo que, según Apel, representa una autocrítica a su anterior concepción de la verdad.

> la Alétheia, el no-ocultamiento, el desvelamiento [Unverborgenheit], en el sentido de Lichtung, de claro de lo Abierto, no debe asimilarse a la verdad [Wahrheit]. Más bien, la alétheia, el desvelamiento conceptuado como Lichtung, es lo único que puede conceder...la posibilidad de la verdad...Y esto, por la sencilla razón de que la propia verdad, lo mismo que el ser y el pensamiento, pueden ser lo que son únicamente en el elemento o ámbito de la Lichtung, del claro de lo Abierto.[13]

La reflexión hermenéutica gadameriana, comprendida desde la óptica de la *Lichtung* y que asume la limitación de la conciencia, permanece receptiva; puede promover la apertura a la multiplicidad de eventos pero no puede dar herramientas para seleccionar un evento respecto de otro. Abriendo aquí un paréntesis, quiero destacar la interesante paradoja que se presenta aquí para la hermenéutica. Se trata de una forma de reflexión que pretende regirse por la *phrónesis* estableciendo, por tanto, un estrecho vínculo con la práctica, mientras que, por otra parte, no puede establecer compromiso alguno con ésta. No se compromete con ningún criterio ni pretensión de verdad (VMII,254) más que con la noción apofántica de verdad solidaria con la *Lichtung*, con el despejamiento.

Por lo que toca a la concepción del individuo en Gadamer, éste queda elidido en nombre de la historia y la tradición bajo el supuesto, también heideggeriano, de la necesaria supresión de los caprichos individuales, las falsas conciencias y las necesarias deformaciones o distorsiones voluntaristas. Dice Gadamer: "la comprensión, más allá de los horizontes limitados del individuo, debe extraer los límites de sentido para hacer hablar a la tradición histórica" (VMII,262). Son muchos, sin embargo, los lugares donde en su combate al subjetivismo fenomenológico Gadamer somete la subjetividad a otras instancias macro.

Por ahora recuerdo solamente la cita sobre el círculo hermenéutico de un pasaje de Heidegger con la que comienza lo que sería propiamente el desarrollo de su propuesta de una teoría hermenéutica.

---

[13] Citado por L. Amoroso en *Ibidem.*, p. 219.

> El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares... (VM,332).

Esta cita plantea la exigencia hermenéutica de escaparse del subjetivismo: la interpretación, se dice, debe comprender que su tarea es no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias ni dejarse al azar de las opiniones previas y opiniones propias, siempre arbitrarias e inadecuadas, ni de los hábitos lingüísticos. Para Gadamer es importante dejar claro su rechazo al subjetivismo, del cual se proteje enfatizando a lo largo de toda su propuesta la exigencia de objetividad de la comprensión hermenéutica, la cual se alcanza si el intérprete evita dirijirse hacia los textos directamente y, en lugar de esto, examina las opiniones previas, seleccionando las legítimas de las que no lo son. Las opiniones previas legítimas serán las que no desaparecen o no son aniquiladas por su origen y validez. El énfasis en el conjunto de instancias y aspectos de lo real que lo constituyen y determinan, fuerza a pensar en los sujetos como meros "conductos de causalidad";[14] las acciones del sujeto, en este caso, responden a algo que las precede. Pero volviendo a los dos rasgos de la reflexión gadameriana que destacábamos, la apertura y la disolución del individuo, quizá pueda observarse que en este caso ambas son consonantes. A la apertura entendida como *Lichtung*, como despejamiento, debe corresponderle un sujeto disuelto en la tradición o en la historia, puesto que el acontecimiento que tiene lugar en la apertura que es el ser (el ser que acontece), no requiere de sujeto alguno. Las múltiples posibilidades de conocimiento que se abren en virtud de la reflexión gadameriana entendida como *Lichtung* no son producidas por sujeto alguno, sino se abren de manera impersonal simplemente al situarse el intérprete en actitud de escucha frente al texto, el cual deja escuchar la voz de la tradición. A una tal apertura corresponde, pues, un tal sujeto.

---

[14] Expresión de Dennett, *loc. cit.*

En tanto que no plantea claramente los elementos para comprometerse con la práctica y en tanto que la subjetividad es tendencialmente disuelta en la historia, la acción de esta lógica tiene patas cortas.[15]

Con estos planteamientos Gadamer emparenta con la llamada "filosofía de la diferencia", que incluye a Freud, Nietzsche y Heidegger y a la recepción francesa de estos autores. El descubrimiento freudiano de la división del sujeto, la crítica de Nietzsche a la creencia en la unidad del sujeto, la crítica a la subjetividad llevada a cabo por Heidegger; la influencia de todo esto en la filosofía y el psicoanálisis francés, como por ejemplo en las tesis lacanianas sobre el descentramiento del sujeto que se refiere a su "organización desde una estructura simbólica transindividual, desde el Otro, que define y ubica al sujeto en un sitio de [la] secuencia significante, [y] discursiva";[16] la desconstrucción derrideana, según la cual el sujeto no es más que un efecto o síntoma, y el momento foucaultiano con su célebre clausura de *Las palabras y las cosas* en la que augura la desaparición del hombre que se borrará "como en los límites del mar un rostro de arena".[17]

En todas estas líneas de investigación que ya pueden reconocerse como una ***tradición*** opera, me parece, lo que he llamado la ***lógica de la constitución.*** Aun reconociendo los méritos de esta lógica, que precisaremos después, podría decirse que en ella ocurre lo que señala Habermas, a saber, que

> procede de manera destructiva. Muestra que el sujeto ligado al cuerpo, que el sujeto que habla y actúa no es señor en su propia casa; pero de ello extrae la conclusión de que el sujeto que se pone a sí mismo en el conocimiento depende en realidad de un acontecer previo, anónimo y suprasubjetivo —sea de los destinos del Ser, de la contingencia de la

---

[15] Dice Gadamer: "Una hermenéutica filosófica como la que yo intenté desarrollar es sin duda 'normativa' en el sentido de que intenta sustituir una mala filosofía por otra mejor. Pero no propugna una nueva praxis ni afirma que la praxis hermenéutica se guíe en conreto por una conciencia y una tendencia de aplicación..."; y "La reflexión hermenéutica se limita a abrir posibilidades de conocimiento que sin ella no se percibirían. No ofrece un criterio de verdad", en *Ibidem*, p. 252 y 254 respectivamente.

[16] Néstor Braunstein, *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis* (*hacia Lacán*), México Siglo XXI, 1980, p. 108.

[17] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, México, p. 375.

> formación de estructuras o del poder generador que una formación de discurso tiene.[18]

Siguiendo a Harold Garfinkel, Thomas McCarthy ha destacado recientemente otro aspecto de la reflexividad que es la capacidad de "dar cuenta de" (*accountability*), esto es, la capacidad del agente de dar cuenta de sus acciones, de poder explicarlas y justificarlas mediante la exposición de las consideraciones que se llevaron a cabo para diseñar tales acciones. Se adhiere a la objeción de Garfinkel a una representación de los agentes sociales como "incapaces de juicio", representación que correspondería a la noción de *sujeto* que proviene de esferas nietzscheano-heideggerianas y que concibe al autoconocimiento de los agentes de las normas sociales como epifenómenos.[19]

Las nociones del sujeto dividido y descentrado de su conciencia o disuelto en la tradición, o con una reflexividad limitada para optar por tipo de acciones respecto de otras, no pueden hacerse cargo de este "dar cuenta" porque la reflexividad de este sujeto no implica que éste se adhiera a ninguna de las posibilidades del conocimiento. Si la subjetividad está disuelta en algún evento previo, "anónimo y suprasubjetivo —sea de los destinos del Ser, de la contingencia de la formación de estructuras o del poder generador que una formación de discurso tiene—"[20], entonces lo más a que pueden aspirar el intérprete o el crítico es a ser el agente de las voces del pasado o el representante de nudos estructurales ante los cuales la única actitud posible es de avasallamiento. La lógica de la constitución no ofrece aparentemente otra alternativa.

¿Cómo puede entonces esta lógica dar algún servicio a cualquier lucha política? Sin criterios normativos que orienten la acción, sin compromiso con las posibilidades del conocimiento, sin la posibilidad de construir una noción de identidad desde las tesis de la disolución subjetiva ¿cómo diferenciar entre la identidad de un grupo que abandera una lucha particular y otro grupo que abandere otra causa? ¿Cómo detectar las opresiones diversas, específicas, por cuya

---

[18] J. Habermas. *Discrurso filosófico de la modernidad,* Madrid, Taurus, 1989, p. 369.
[19] David Couzens Hoy and Thomas Mc. Carthy. *Critical Theory,* Cambridge-Oxford, Blackwell, 1994, p. 64.
[20] J. Habermas, *loc.cit.*

disminución o abolición suelen darse las peleas políticas? Los atributos tradicionales del sujeto filosófico de Occidente, como la autorreflexividad, la capacidad de actuar bajo principios, capacidad de dar cuenta racionalmente de las propias acciones y la habilidad de proyectar un plan de vida hacia el futuro, en suma, cierta autonomía y cierta racionalidad, deberán entonces reformularse tomando en cuenta la situacionalidad radical del sujeto.[21]

Un sujeto dividido puede justificar acciones contradictorias. Frente a las categorías de la filosofía clásica del sujeto se torció el bastón hacia el pensamiento de la radical sujeción de la voluntad. Mas se ha visto que, si bien esta sujeción es un hecho, esto no implica que no se pueda aspirar a tratar de contar con seres humanos capaces de dar cuenta de sus actos.

Planteábamos ya en otro lugar que la radicalidad de este nuevo planteamiento había tenido consecuencias indeseables, como puede ser el que hoy nos enfrentemos con un cierto vacío epistemológico para dar cuenta de una subjetividad que en tanto no se quiere omnipotente, tampoco puede pensarse con capacidad para incidir con eficacia en los procesos de lo real. Alain Renaut resume con claridad este proceso: "Al final de nuestra indagación sobre algunas figuras particularmente características del antihumanismo contemporáneo habíamos, Luc Ferry y yo mismo, sugerido que el proceso entablado a la idea de sujeto, al menos después de Nietzsche o Heidegger, y más recientemente por el 'pensamiento del 68', se había desarrollado sobre bases singularmente simplificadoras, como si todo uso de la noción de subjetividad debiera inevitablemente llevar consigo el tema de un sujeto enteramente transparente a sí mismo, soberano, amo de sí y del universo, y como si, por este hecho, el indiscutible desmoronamiento de esta figura del sujeto debiera traducirse en el abandono puro y simple de cualquier referencia a la subjetividad".[22]

La noción de sujeto que conviene a la complejidad de nuestro presente es una noción que debe incluir, desde luego, la reflexividad que es consecuente con la finitud, que está abierta al diálogo, a la crítica y a la rectificación, como es la reflexividad

---

[21] Este párrafo incluye ideas de Seyla Benhabib, "Feminism and Postodernism: an uneasy alliance" en *Feminist Contentions. A philosophical Exchange,* New York, Routledge, 1995, p. 20.

[22] En Alain Rannaut. *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, p. 13.

gadameriana, pero también otra reflexividad —que es la que no pude desarrollar aquí— que sería la que es capaz de "dar cuenta", de decidir y que está dispuesta a defender con razones las posturas y afirmaciones que se sostienen. Para concluir quiero señalar aspectos diversos por los cuales es conveniente e inconveniente la lógica de la constitución para pensar la política.

La lógica de la *constitución* conviene a la política porque abre la puerta a la reflexión sobre las diversas instancias y factores que determinan la situación actual de los diversos procesos de lo real y de la acción social. En tanto que enfatiza la naturaleza constituida de lo real, promueve también el pensamiento de la "deconstitución", es decir, del volver sobre lo andado; de la posibilidad de que, por ejemplo, roles o identidades asignados socialmente y no deseados puedan "deconstituirse", puedan cuestionarse y desarticularse como un paso previo a la construcción de roles o identidades nuevas y buscadas. Asimismo, en tanto que la lógica de la constitución recuerda la posibilidad de que creencias actuales obedezcan a estrategias de poder, promueve entonces la revisión y el análisis constante y, si fuera el caso, la autocrítica de las pretensiones de validez de los actores. Todas éstas son acciones políticas en primera instancia.

Por otra parte, la lógica de la constitución no sirve a los fines de las luchas políticas en tanto que no atina en pensar la capacidad de los agentes de dar cuenta de sus acciones, de poder explicarlas y justificarlas mediante la exposición de las consideraciones que se llevaron a cabo para diseñar tales acciones. Desde la lógica de la constitución es imposible pensar las relaciones interpersonales, especialmente la relación comunicativa en la cual, si debemos creerle a Habermas, no puede prescindirse del supuesto de que los participantes en la comunicación saben lo que dicen y pueden hacerse cargo de ello. Por último, desde la lógica de la constitución es difícil pensar la actitud de poner en cuestión un determinado estado de cosas, si no es desde una actitud subjetiva de responsabilidad del crítico ante sus opciones.

Como apunta Seyla Benhabib, si detrás de las acciones sólo están las estructuras, la historia o la tradición, pensar los cambios concretos se hace más difícil. El sujeto situado y constituido por las estructuras está determinado heterónomamente pero todavía busca la autonomía e imagina una cierta

identidad y sólo desde estas categorías puede pensarse un proyecto de emancipación. [23]

Tal vez a eso se refería Vattimo cuando decía que la hermenéutica no podía ser solamente contemplativa sino comprometida, que no podía ser una teoría del diálogo en abstracto sino comprometerse con los contenidos de diálogos concretos,[24] y ello, al final, es comprometerse con la política. Me parece que es esto precisamente lo que se requiere: el compromiso con los diálogos concretos y el análisis de su especificidad: del diálogo entre gobernados y gobernantes, entre hombres y mujeres (si acaso fuera posible), entre etnias y culturas diferentes, etc. Si esto se hiciera, la hermenéutica habría aportado mucho al diálogo entre ella misma y la política.

23 *Ibidem*, p. 21.
24 Gianni Vattino. *Ética de la interpretación*, Paidós, 1991, pp. 69-70.

NI UNIVERSALISMO UNIVOCISTA NI CONTEXTUALISMO EQUIVOCISTA

*Dora Elvira García González**

Una determinación hermenéutica de la metafísica, que la sitúa en el mundo humano, contextualizado y circunstanciado, media tensionalmente entre el mundo, la historia y el lenguaje y el referente o criterio del ser. De esta manera —sostiene la autora— se evitan, según un ser y una interpretación concebidos y practicados en el modo de la analogía y la prudencia, universalismos o fundamentalismos univocistas, absolutistas y vacíos, y contextualismos o nihilismos equivocistas, ciegos o subjetivistas.

1. El problema

Pareciera que en estas épocas en las que se manifiesta una impotencia especulativa, la consideración conjunta de la metafísica y de la hermenéutica puede decirnos algo que sí responda a la problemática a la que hoy día nos enfrentamos. Precisamente gracias a la metafísica, con un carácter hermenéutico, se puede superar la escisión entre el mundo ideal y el real, ella hace una tarea de mediación evitando universalismos vacíos y contextualismos ciegos (que bien podrían llamarse también fundamentalismos absolutistas, por un lado, mientras que por el otro, nihilismos subjetivistas). Si consideramos a la metafísica con una perspectiva hermenéutica se le está introduciendo en el mundo humano, contextualizado, circunstanciado para darle la viveza y la riqueza que requiere y evitando dejarla como algo alejado y trascendente que no nos ocupe a aquellos quienes vislumbramos y pretendemos respuestas más vivas.

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

Las estructuras metafísicas son descubiertas cognitivamente a través de la mediación humana, lo cual significa que no son estáticas e inamovibles. El hombre introduce y proporciona movilidad a aquellas concepciones y principios formales; sin esta participación humana particular y contextualizada se queda en una caracterización universalista que puede no responder a preocupaciones concretas. De ahí que esta mediación humana sea de suma importancia ya que es ella quien contextualiza aquellas explicaciones sobre las estructuras del ser y de la realidad, fungiendo como un elemento de tensión entre dichos principios y la realidad situada en la cual él mismo se ubica.

Esta mediación tensional que proporciona el hombre a través de la hermenéutica, presenta una contextualización que se alimenta por un lado de la diversidad de interpretaciones que es factible haya, y por el otro por la diversidad de lenguajes con el que se nombran, de manera circunstanciada, esos principios. Aquí hace su presentación la hermenéutica. La reflexividad y el pensamiento humano se presentan necesariamente a través y por el lenguaje, y por él es también posible que pueda haber el diálogo y la comunicación. De ahí que la relación entre metafísica y hermenéutica sea necesaria y que podamos por ello considerar a la metafísica como "metafísica hermenéutica".

Las cuestiones hermenéuticas en el conocimiento humano, considerado como función de una totalidad condicionada histórica y lingüísticamente, parecen superar aquellas metafísicas univocistas con sus pretensiones de encontrar estructuras ontológicas universales y fijas, así como de captar a los entes individuales, considerados y subsumidos en la totalidad del ser. De ahí la importancia de presentar una interrelación tensional entre el mundo, la historia y el lenguaje por un lado, y por el otro, un referente, un criterio o razón, que en el plano de la metafísica es el ser, es decir, una correlación entre la hermenéutica y la metafísica.

2. Unión y convergencia: metafísica hermenéutica

La preocupación de la metafísica desde los orígenes de la filosofía ha sido referida propiamente a lo que es el ser, a lo que está siendo, al conocimiento del ser de los entes, de todo lo real, así como de todo lo que participa de este ser, tratando de descubrir las estructuras que conforman la realidad.

Si la metafísica se interesa por el ser y realiza reflexiones, análisis y afirmaciones sobre él, podría pensarse que no requiere de un mundo histórico de experiencia; sin embargo, nos damos cuenta que esto no puede ser así, y que es aquí dònde parece pertinente la consideración de la hermenéutica, la cual merece incursionar como elemento necesario en la definición de la metafísica.

Si redefinimos a la metafísica desde la perspectiva de la hermenéutica, parece ser que se amplía el ámbito de sus posibilidades dando cabida a un sinnúmero de opciones y revitalizando su aplicación en diferentes contextos de cultura. Así, la definición que se haría de la metafísica con una significación hermenéutica introduce una caracterización muy específica de la primera en cuanto contextualizada, individualizada y circunstanciada.

La fundamentación de la hermenéutica surge al mismo tiempo y de manera conjunta a la de la metafísica y no por separado. Parece ser que querer dar primacía a la una o a la otra sería como querer preguntarse lo que en el lenguaje coloquial sería la pregunta ¿qué fue lo primero, el huevo o la gallina?, cuestión que obviamente no nos llevaría a una respuesta convincente ni clara, ya que ambas surgen y se desarrollan paralelamente. Ellas se dan conjuntamente, presuponiéndose mutuamente; la una no se da sin la otra, en aras de no cerrarse o empobrecerse. ¿Cómo explicar la metafísica pura, trascendental, desencarnada, sin la incursión del elemento humano interpretador? ¿Cómo explicar el que pueda haber una interrelación entre los hombres y entre las diferentes culturas? No parece haber otra salida coherente además de la que conjunte ambas cuestiones. Ciertamente la metafísica es histórica, como lo es el hombre mismo; aquí la cuestión es precisar en qué consiste esa historicidad y en qué sentido se considera.

La hermenéutica da lugar a un giro ontológico más que epistemológico, promueve el entendimiento, la comprensión, el diálogo, la argumentación y el reciocinio, de ahí que como consecuencia sea intersubjetiva y también posibilite la interculturalidad. Al no cerrarse a una sola realidad o a un único modo de apreciarla posibilita una apertura hacia lo múltiple, hacia lo disímil, con su repercutido enriquecimiento.

El giro ontológico se ubica en la comprensión de lo que es el ser, concibiéndolo no como algo trascendente, más allá del espacio y tiempo, no más allá de la vida y la materia, no más allá de la apariencia fenoménica y cambiante, no más allá del lenguaje y la interpretación humana, sino en y por todos ellos.

2.1 Punto de partida: el ser-el lenguaje

En el libro Γ de la *Metafísica*, después de recordarnos que el ser "se dice en varios sentidos", Aristóteles se tropieza con la irreductible pluralidad de las significaciones del ser. El ser del ente no tiene un sólo sentido, sino varios, de ahí que ante la pluralidad de preguntas que realizamos, podemos dar respuesta específica y definida a cada una de ellas. Las preguntas por el ser son ineludibles y son las que finalmente definen al hombre como ser cuestionante ante su problematicidad. Cuando preguntamos lo que son las cosas, lo que es la realidad, este cuestionamiento nos remite directamente al lenguaje, ya que el ser se significa de diferentes y variados modos, y aunque se dispersa en esas significaciones, sin embargo, no se agota en ellas. El ser se dice de muchas maneras pero siempre por relación a un término único, a un mismo referente, a una misma razón, a una cierta y mínima unidad, a algo común, como afirma el mismo Aristóteles.

La metafísica puede interpretar al ser bajo un modo determinado de comprensión histórico-lingüístico. El mundo, como lo entendemos y lo comprendemos, es siempre un mundo real, que sólo es posible en el ser y por el ser. La interpretación metafísica sólo es posible en nuestro mundo histórico; una interpretación del ser en el pensar y el hablar humanos es posible y además necesario ya que el ser no se comprende definitivamente, de una vez por todas, porque no se puede abrcar absolutamente ni en el tiempo, ni en su comprehensión, como tampoco en su extensión, ya que trasciende inalcanzablemente nuestro ser.

La metafísica (o como diría Aristóteles, la ciencia del ser) no es la totalidad de los seres sino "lo que es común a todas las cosas" (τουτο γαρ αυτοις το κοινον). La pregunta ¿qué es el ser? se remite a ¿qué significamos cuando hablamos del ser?, es decir, ¿cómo se entienden los hombres cuando hablan del ser? Aristóteles mismo afirma que la investigación acerca del ser se

refiere a sus múltiples significaciones. Resulta vano querer separar el ser, como elemento ontológico, del discurso que mantenemos a propósito de él. (En este sentido, en el aspecto etimológico, la palabra ontología hace referencia a ese discurso, a ésas palabras sobre el ser).

El ser es el punto común, la unidad de nuestras preguntas, de nuestras intenciones significantes. Esto no quiere decir que su significación sea única, sino que tiene diferentes y múltiples sentidos, lo cual se asocia con la teoría de la analogía, que representa esa intermediación entre el término unívoco y el equívoco, y en el cual se intenta salvaguardar las diferencias en el ámbito de cierta unidad. La analogía no se da en la realidad de manera unívoca, ella misma tiene grados y diferencias según los campos y órdenes en que se realiza. Podemos encontrar desde una analogía que se acerca a la univocidad hasta la que se acerca a la equivocidad. La analogía ordena aquella realidad que es múltiple, que es gradual y de ahí que ella misma sea analógica.

Considerando a la analogía como el procedimiento racional en el cual se respetan las diferencias dentro de la unidad, podemos ver que la analogía ordena, organiza, relaciona la multiplicidad y la diversidad. Puede ordenar, articular, siempre y cuando haya algún elemento o elementos comunes. Si la diversidad es absoluta, la analogía no puede llevarse a cabo, así como tampoco puede si es única, ya que no hay elementos a ordenar.

Por el hecho de que el ser, lo que existe, es analógico, es decir que se dice de muchas maneras, de ahí que tenga que ver, que se relacione con el carácter analógico de la interpretación. El ser es análogo, por consiguiente nuestra interpretación así lo será.

Esta cuestión de la analogía está íntimamente relacionada con la phrónesis, también de cuño aristotélico, en donde convergen relacionalmente lo universal y lo particular, y en donde éste último se vuelve dominante por la gran polisemia, pero sujeto a una significación suficientemente fija. En este ámbito plural y variado de lo particular, es en donde la hermenéutica —a través de la analogía y la phrónesis—, hace su aparición y su ejercicio que resulta de gran enriquecimiento para el pensar filosófico.

Me parece que no es pertinente suponer la existencia de un dualismo ontológico, es decir, por un lado la naturaleza y por el otro la cultura, ya que, siguiendo a Aristóteles, se está considerando una ontología sin divisiones, aunque sí con presentaciones, caracterizaciones y significaciones diferentes. Hay una unión dual, pero al fin una, que hace que los ámbitos disconformes converjan en ella.

Si se dicotomiza la realidad, se tienen consecuencias correlativas, como la separación entre teoría y práctica, entre la formalización o la justificación y la aplicación, y el mundo humano no es lo uno ni lo otro, sino que en él convergen una multiplicidad de realidades diversas que son conjuntadas analógicamente.

2.2 Dos elementos interdependientes

La hermenéutica y la metafísica se requieren, existe una relación de condicionalidad mutua. Por un lado la hermenéutica presenta la manera histórica y cambiante del ser, su horizonte del mundo que no tiene una posición fija, sino que va cambiando con nuevas experiencias, con otros seres humanos, con otras culturas. Con esto se amplía y se modifica ese horizonte y así podemos entender mejor lo nuevo, de tal modo que el horizonte del mundo de cada persona se amplía, se modifica, con nuevas experiencias, con otros seres humanos, con otros modos de vida, con otras culturas. Lo nuevo se introduce en el mundo de comprensión, de ahí la posibilidad de entenderlo mejor. Los horizontes se van ampliando en espiral gracias a este proceso hermenéutico, y la riqueza humana se expande también debido a las caracterizaciones nuevas.

La filosofía hermenéutica tiene que retomar aspectos metafísicos, y la metafísica requiere la hermenéutica.

Cuando se pretende reflexionar acerca de las condiciones metafísicas (u ontológicas) acerca del ser, estas afirmaciones están determinadas históricamente, por ello requiere de una interpretación hermenéutica. La hermenéutica requiere la reflexión metafísica pero ésta requiere la hermenéutica.

Lo que se dice del ser se dice a través del lenguaje, se da por mediación de la reflexión, de la lengua y de cuestiones culturales. Lo que podemos saber y expresar no se da sin alguna condición histórico-lingüística, el ser, sin embargo, rebasa

cualquier expresión que pueda haber de él. Esto quiere decir que el ser es inefable y que esta característica conlleva a una movilidad, ya que ese ser inefable no es fijo y determinado, sino que se va recreando en diferentes momentos, de diferentes formas, en diferentes culturas. Las afirmaciones metafísicas son abiertas, lo dicho no es para siempre, reconociéndose así la característica infinita del diálogo.

La hermenéutica permite el enfrentamiento y comportamiento en el mundo sin depender de reglas y métodos absolutos, y a la vez nos permite superar cualquier subjetivismo al hacer reclamaciones que buscan un asentimiento general, al localizar ese punto común, ese referente, logrando evitar las polarizaciones que tan dañinas consecuencias han unido en la historia del pensamiento humano.

La idea a desarrollar en este escrito, y que es presentada en forma de dilema, probablemente debería presentarse en forma de pregunta: ¿universalismo univocista o contextualismo equivocista? Se presentan dos opciones filosóficas presumiblemente incompatibles y hasta opuestas, y digo presumiblemente porque no intento sostener una extrapolación de ambas teorías, sino más bien reunirlas y subsumirlas en un tercer elemento a través de los procesos ya mencionados: la analogía y la phrónesis.

La presencia de las dos consideraciones: universalismo-contextualismo nos hace ver la realidad problemática e incierta entre lo normativo y lo descriptivo, entre lo real y lo ideal, entre el ser y el deber ser. El omitir o polarizar alguno de estos términos conlleva un empobrecimiento, de ahí la sugerencia de lo importante que es mantener dicha tensión dialéctica, incluyente y complementaria, para que finalmente haya un enriquecimiento mutuo. De ahí también la consideración en cuanto a que la analogía responde no sólo en un ámbito epistemológico, sino que va a una realidad ontológica, por la cual las realidades no se agotan en definiciones de carácter unívoco, pero tampoco en derivaciones equívocas. Es un oscilamiento pendular entre un ámbito y otro, de ahí que más que una tracción fluctuante, sea una tensión, una relación y tirantez entre ambas realidades. Ni lo uno restrictivo, agotador de lo real, ni lo otro, que lleva al cauce de un relativismo. Gracias a la analogía podemos movernos de lo universal, de lo uno, a lo particular, a lo múltiple. En esta tensión interrela-

cional entre lo universal, entre lo objetivo y sus respectivas contrapartes, se evitan las absolutizaciones de uno u otro ámbito que caen en lo que hemos negado por empobrecedor y reduccionista.

De ahí que este tercer momento sea de superación y de rebasamiento de los dos polos extremos, como consecuencia de su relación tensional.

Con estos supuestos de carácter común aceptados como criterios, aunados a las particularidades propias de cada cultura, se realiza la convergencia y la complementariedad, la mencionada tensión que se traduce en analogía (en un sentido teórico) o en phrónesis (en un sentido práctico). Con la hermenéutica se hacen concordar las distintas particularidades, los diferentes puntos de vista, lo que hay en común y de universal, sin nulificar ninguno de los dos ámbitos, ni el universal ni el concreto, al evaluar y describir la realidad.

De esta manera la hermenéutica propicia la interculturalidad al promover la comprensión, el entendimiento, pero para esto deberá aceptar al menos algunas cuestiones comunes, cuestiones que se tejen interrelacionalmente y posibilitan un algo común y compartido.

3. La superación con base en la tensión del universalismo y el contextualismo. ¿Phrónesis, virtud hermenéutica?

Si aceptamos esta relación tensional y la aplicamos o nombramos con el término phrónesis, como relación analógica, esto no implica una relación necesaria con el relativismo, sino que es un correctivo útil contra el universalismo. Es relevante la noción de phrónesis ya que procede de manera tal que quita cualquier pretensión absolutizadora-universalista relacionándose con lo real, con lo contextual. De esta manera puede aplicarse y dar soluciones a los dilemas culturales interrelacionados, transesquemáticos y transparadigmáticos que se entretejen mutua y conjuntamente unos con otros como en una red. No se trata de hacer que la phrónesis sea emisaria del universalismo y únicamente un elemento aplicativo a principios de generalización, sino que ella misma tiene como punto de partida lo particular para encontrar lo universal. De ahí la importancia de analizar qué clase de universalismo hay en el juicio phronético. La phrónesis funciona con esquemas o

criterios conceptuales que son escogidos cuando no se puede invocar criterios o referencias *a priori* establecidos de antemano ya que se presentan tan incompatibles combo inaplicables con la realidad. Los criterios o referentes, como tales, probablemente no puedan definirse con toda claridad, sin embargo, se entrecruzan, se entretejen entre los particulares como el punto en común.

Las capacidades de elección, la competencia señalada por los conceptos tales como buen juicio, phrónesis, sentido común, han sido discutidas por filósofos como Aristóteles y Kant (entre otros), cada uno de ellos con conceptos similares. El primero, Aristóteles, con la phrónesis como virtud, la cual es considerada en la *Ética Nicomaquea* como aquella actitud de la voluntad que se mantiene en un justo medio respecto de nosotros, definida racionalmente como lo haría el hombre sensato. El estagirita acoge tanto el ideal racional como la experiencia moral, poniendo acento en las condiciones concretas de la acción humana.

El segundo, Kant, con el juicio estético, y concretamente con el juicio reflexionante (que opone al determinante en el cual lo que se da es lo universal); este juicio reflexionante se refiere a aquellos juicios en los cuales falta lo universal y se propone como una idea con propósitos de reflexión, y a través de ésta se encuentra dicho universal.

Aunque cada uno de estos filósofos lo refiere a un ámbito específico, uno al ético y el otro al estético, vemos que esta realidad a la que nos referimos, este mecanismo, la phrónesis, finalmente responde o debe responder y ubicarse desde el mismísimo ámbito metafísico, como elemento regulador, ante términos disímiles pero conteniendo un elemento común.

Al ubicar la dualidad de la realidad en este relacional phronético, se posibilita la erradicación de discusiones sectarias, encontrando el puente de unión conceptual entre principios, criterios y referentes, por un lado, y necesidades y realidades, por el otro.

En la *Crítica del juicio*, Kant señala al juicio prudencial o juicio reflexivo o reflexionante, como la inclusión de lo particular en lo universal, en donde el universal es encontrado al mismo tiempo que le atribuimos el particular a él. La deliberación es sólo acerca de los particulares, de ahí que el juicio estético, concretamente el juicio reflexivo, sea señalado como símil con la

phrónesis. De aquí que, me parece, tanto Aristóteles como Kant nos dan luces para encontrar soluciones al problema universalismo-contextualismo en el marco de nuestro mundo contemporáneo. (Este tema da lugar a una investigación profusa, pero por su amplitud no se trata aquí).

La claridad que nos brinda un marco referencial como el que se propone, proporciona gran riqueza y nos da luz a cuestiones que hacen referencia tanto a las problemáticas interculturales como a las políticas, en las cuales los contextos particulares van expresándose, haciendo que los principios, los criterios universales, se adapten a esas particularidades, de tal modo que se permeen en los diferentes contextos, pero siempre de abajo hacia arriba, corrigiendo lo universal en aras de lo particular, y siempre manteniendo clara la tensionalidad correlativa entre ambos ámbitos.

La phrónesis es deliberación práctica que ante la multiplicidad de experiencias humanas particulares, constituidas en gran parte por el habla, realiza una evaluación de los detalles que precisamente oscila entre dos polos. Por un lado, evalúa sin la dependencia de reglas, y por el otro presenta como exigencia la necesidad de liberarse de los confines de la subjetividad privada (se mantiene la tensión).

De nuevo aquí se hace presente el principio analógico que necesariamente complementa lo universal con lo particular y viceversa, de tal forma que no puedan darse de manera excluyente ni separada. Si se separan las dos posiciones como dos ámbitos irreconciliables, lo que se obtiene es una ruptura entre ellos por la negación de uno o de otro. Así el dilema propuesto al principio de este texto parece desvanecerse ya que ambas dimensiones no se excluyen, es decir, el problema no tiene que plantearse en la disyunción, sino como ya se dijo, en la conjunción, es decir, universalismo con contextualismo.

No tiene por qué haber contradicción en cuanto a la pretensión de fundamentación y el hecho de incluir lo contextual, el mundo real del sujeto, con sus circunstancias. Es difícil su complementariedad, pero no imposible.

La búsqueda por compaginar validez y fundamentación con aplicación, parece que se resuelve en un universalismo llamémoslo concreto, contextualista, es decir, un universalismo de carácter prudencial. Es la armonización del universalismo con el pluralismo de las formas de vida, es una interrelación de

algunos criterios fundamentales, referenciales, que van a lo contextual, evitando tanto la absolutización y la universalización de esos criterios o principios, sin abocarse hacia su contraria absolutización: contextualismo o relativismo.

Así pues, este problema se presenta de manera conjunta con otras cuestiones problemáticas. Se relaciona necesariamente con algunas preocupaciones surgidas a lo largo y en las reflexiones filosóficas que se expresan como binomios o diadas, sea por ejemplo: objetivismo-relativismo, universalismo-contextualismo o formalismo-historicismo. Estas confrontaciones son vertientes de un mismo problema que se ha expresado a lo largo de la historia de la filosofía de diferentes e innumerables formas.

La riqueza de la phrónesis radica en considerarla como un juicio práctico aplicable. Parece importante "desetizar" la phrónesis (es decir no restringir la phrónesis únicamente al campo ético, sino ampliar su lugar de acción a otros como el político, el cultural, etc.). Ver a dicha phrónesis como una competencia general que juega un papel crucial en todos los dilemas interculturales y transparadigmáticos, sin querer decir que con esto se le esté quitando su naturaleza ética, cognitiva, política o estética, sino que puede desarrollarse plenamente en todos esos variados ámbitos.

Es necesario evitar que esa phrónesis sea caracterizada por un universalismo vicario con el costo de que se vuelva tan sólo un elemento más que se aplica a algunos principios de generalización, su campo de acción lo rebasa y tiene necesariamente y por definición propia que inmiscuirse en los problemas de la vida, en lo circunstancial, analizando los medios necesarios para alcanzar, si es el caso, algunos fines propuestos. De ahí que sea promisoria su presencia, como término intermedio, mediatizador y conjugante de los ámbitos que parecen ser tan incompatibles.

Es sólo en y por este mecanismo mediatizador de la phrónesis, como es posible la superación de la dicotomización radicalista y absolutizadora que tanto daño ha producido a lo largo de la historia del hombre, de su pensamiento y de la cultura, y por lo que resulta tan enriquecedora su presencia, dentro del ámbito de la hermenéutica, como su virtud propia.

FUNDAMENTACIÓN HERMENÉUTICA DE LA CIENCIA EN KARL R. POPPER

*Ambrosio Velasco Gómez**

Frente al derrumbe de los criterios universalistas de racionalidad desarrollados en teorías modernas del conocimiento, la filosofía de la ciencia ha adoptado, como criterio de racionalidad, diversas tesis que se desarrollaron primeramente en el campo de la teoría hermenéutica.

En el presente trabajo, el dr. Ambrosio Velasco nos muestra la contribución particular y decisiva de Karl R. Popper en el giro hermenéutico de la filosofía de la ciencia contemporánea.

Introducción

La filosofía de la ciencia durante el presente siglo ha adoptado, como criterio de racionalidad, tesis que habían sido desarrolladas originariamente en el campo de la teoría hermenéutica. Este giro hermenéutico se inicia como una respuesta al derrumbe de los criterios universalistas de racionalidad desarrollados en teorías de conocimiento modernas, tanto racionalistas como empiristas que trataban de encontrar un fundamento natural, seguro y universal del conocimiento.

Este proceso de hermeneutización de la concepción filosófica de la ciencia se inicia desde antes del positivismo con Pierre Duhem. A pesar del auge y dominio del positivismo lógico que ignoró el trabajo de Duhem, protagonistas de esta escuela como Otto Neurath también sostenían tesis hermenéuticas relativas al carácter consensual del lenguaje observacional. Posteriormente, Popper retomó y desarrolló las tesis de Duhem, reconociendo

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Unviersidad Nacional Autónoma de México.

de manera explícita el carácter hermenéutico de las ciencias sociales y naturales, tanto por la importancia de los acuerdos y convenciones como por la naturaleza práctica de su racionalidad.

En este trabajo intento mostrar la contribución decisiva de Karl R. Popper en el giro hermenéutico de la filosofía de la ciencia contemporánea. Su influencia más significativa está en su tesis de que la comprensión hermenéutica no sólo es un método y finalidad de las ciencias sociales y de la historia, sino también lo es de las ciencias naturales. A esta tesis le denomino "la universalización de la hermenéutica" con clara alusión a Hans G. Gadamer.

Para sostener la idea de que en Popper existe tal propuesta de universalización, analizo por una parte las contribuciones explícitas de Popper a la teoría hermenéutica. Considero que estas contribuciones son limitadas y no alcanzan a sustentar su tesis de la universalización de la hermenéutica. Por otra parte, desarrollo ciertas implicaciones de la metodología de análisis situacional de Popper. Estas implicaciones, no siempre reconocidas por él, constituyen a mi juicio las contribuciones hermenéuticas más importantes de Popper y los mejores argumentos para sustentar su tesis de la universalización de la comprensión. Sin embargo, como veremos, estas tesis están en contradicción con sus concepciones sobre la racionalidad científica más conocidas.

El trabajo está dividido en tres partes: en la primera me refiero brevemente a Dilthey, en cuanto que es uno de los pocos hermenéutas con quien Popper discute sobre la comprensión. En la segunda parte expongo las contribuciones explícitas de Popper a la hermenéutica, y en la tercera reconstruyo algunas implicaciones de su propuesta del análisis situacional como método de comprensión. Este tercer apartado concluye en la formulación de un conjunto de tesis que constituyen una fundamentación hermenéutica de toda disciplina científica.

Dilthey y la teoría hermenéutica contemporánea

Uno de los objetivos principales del trabajo de Dilthey es ofrecer una fundamentación hermenéutica de las ciencias sociohistóricas o "ciencias del espíritu" (Geistenwissen-shaften), en contraposición con las pretensiones monistas de las

concepciones positivistas de las ciencias. Retomando la tradición historiográfica alemana (Humboldt, Herder, Droysen), Dilthey afirma que las ciencias del espíritu se proponen comprender el significado de las acciones y acontecimientos históricos y no explicarlos con base en leyes causales. El significado de las acciones está constituido por la experiencia de vida que motivó al autor o agente a realizar la obra (artefacto o acción) que se quiere comprender y que se presenta como una "expresión de vida". Así pues, la interpretación de una acción o un producto cultural requiere de un argumento tal que infiere el significado singular o experiencia de vida, a partir de la expresión de vida empíricamente manifiesta. Este argumento inferencial es precisamente la comprensión.

Para comprender adecuadamente una manifestación cultural se requiere que el intérprete comparta con el autor o agente un mismo mundo de vida, una misma cultura o "mente objetiva". En nuestra vida cotidiana este pensamiento colectivo está dado y forma parte de nuestra identidad como miembros de una comunidad determinada, por lo que la comprensión de nuestras acciones cotidianas resulta no problemática y espontánea. A esto lo denominó Dilthey las formas elementales de la comprensión. El problema se presenta cuando existe un distanciamiento cultural entre autor e intérprete, de tal manera que los respectivos mundos de vida resultan diferentes e inclusive inconmensurables, lo cual dificulta inferir el significado objetivo de la acción u obra. Es entonces cuando se plantea el problema hermenéutico de la comprensión objetiva de lo ajeno, la cual constituye una forma superior de comprensión.

Dilthey propone una metodología para la superación de este problema. Por una parte, es necesario reconstruir el contexto propio de vida del autor, "la mente objetiva" de su tiempo y cultura que abarca convenciones lingüísticas, ideológicas, valorativas, hábitos, instituciones, etc. Por otra parte, es necesario revivir empáticamente (*verstehen)* la experiencia de vida que motivó al autor a realizar la acción u obra en cuestión.

En este planteamiento me interesa subrayar que, para Dilthey, la comprensión de cualquier manifestación cultural, sean textos, acciones, artefactos, etc., necesariamente implica referir esas experiencias a un contexto específico de convenciones, prácticas, hábitos, instituciones (mente objetiva).

Este contexto de vida constituye la matriz de toda obra significativa y toda interpretación objetiva.

Esta idea contextualista necesariamente se opone a las pretensiones universalistas de la epistemología de fundar el conocimiento sobre una racionalidad o un lenguaje común a todos los seres humanos que se deriva de una naturaleza humana (razón o estructura perceptiva) y que no ha cambiado en el transcurso de la historia. Esta posición fundacionista y ahistórica es cuestionada y rechazada por la teoría hermenéutica de Dilthey, en cuanto que, la historia humana nos muestra justamente lo contrario: que los lenguajes y las racionalidades son diversas y culturalmente dependientes y, por lo tanto, es absurdo buscar un lenguaje y racionalidad universales.

Para escapar a la incomensurabilidad entre diferentes culturas y al relativismo que esto parece implicar, Dilthey busca una solución metodológica en la *verstehen* o comprensión empática. Gracias a ella podemos tener interpretaciones objetivas de culturas diferentes a las nuestras, dejando a un lado nuestras propias convenciones, nuestra propia cultura y, en última instancia, nuestra propia identidad cultural e histórica como intérpretes. Esta pretensión de poner entre paréntesis los presupuestos culturales del intérprete para acceder a una comprensión objetiva del significado original de las acciones u obras del pasado será una de las críticas de Gadamer a Dilthey, crítica que no se tratará aquí. Otro aspecto también cuestionable es la idea de la revivencia empática como método de comprensión (*verstehen*). Este es un punto que cuestiona Popper en sus contribuciones a la hermenéutica, junto con la idea de que la comprensión es privativa de las ciencias del Espíritu. Veamos la concepción hermenéutica de Popper.

Contribuciones explícitas de Popper a la hermenéutica

En primer lugar hay que destacar la universalización que hace Popper del ámbito de la hermenéutica. En contra de las concepciones positivistas de las ciencias, Popper acepta que la comprensión es la finalidad de las ciencias sociales y de las humanidades. Pero en contra de las concepciones hermenéuticas de las ciencias socio-históricas, como la de Dilthey y Colingwood, Popper considera que la comprensión no

es privativa de las ciencias sociales y las humanidades, sino también es el objetivo de toda ciencia.[1] Con este sentido Popper critica tanto a los positivistas, tachándolos de cientificistas al querer imponer un modelo erróneo de ciencia natural sobre toda disciplina, así como a los humanistas hermenéutas que aceptan acríticamente que "el positivismo o cientificismo es la única filosofía adecuada a las ciencias naturales".[2]

Además de esta aceptación acrítica de la concepción positivista de las ciencias naturales, Popper cuestiona el carácter subjetivo de la comprensión empática que Dilthey y Colingwood propusieron.

En lugar de la verstehen o comprensión empática, Popper propone el análisis situacional como un método de comprensión objetivo. Este método consiste en reconstruir la "situación problemática" en la que se encontraba el científico, o en general cualquier agente cuyas obras requieren comprender. La situación problemática está construida por el problema al que la teoría intenta responder, y por el "trasfondo" o "marco cognoscitivo" en el que el autor se plantea el problema y busca resolverlo. "Este trasfondo está compuesto, al menos, por el lenguaje que siempre engloba diversas teorías en la misma estructura de sus usos, junto con otras muchas suposiciones teóricas que, por el momento no ponemos en tela de juicio. Los problemas sólo pueden surgir de un trasfondo semejante".[3]

Es muy importante enfatizar la idea de trasfondo (background), justamente porque define una situación determinada que posibilita plantear ciertos problemas, conjeturar ciertas soluciones y evaluarlas críticamente. Esta noción de trasfondo, me parece que es sutituible por el concepto de tradición (de primer orden) que Popper desarrolla en otros textos.[4] El trasfondo o las tradiciones específicas constituyen el marco lingüístico y teórico indispensable para comprender las teorías científicas y evaluar la racionalidad de su autor al

---

[1] "Estoy totalmente dispuesto a aceptar la tesis de que el objeto de las humanidades es la comprensión. Pero no veo claro que se pueda negar que lo sea también de las ciencias naturales" (Karl R. Popper. "Sobre la teoría de la mente objetiva", en *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974, p. 173.

[2] *Ibidem,* p. 174.

[3] *Ibidem*, p. 158.

[4] *Cfr.* "Hacia una teoría racional de la tradición", en *Conjeturas y refutaciones, El desarrollo del conocimiento científico,* Buenos Aires, Paidós, 1979, pp. 142-159.

proponerlas y defenderlas. Imponer teorías o conceptos extraños al trasfondo propio del tiempo de autor para evaluar la racionalidad de sus teorías y argumentos resulta siempre "un fallo de comprensión histórica". Así pues, el "método de análisis situacional puede considerarse una aplicación del principio de racionalidad".[5]

Desde luego que, al proponer su análisis situacional como método de comprensión de la racionalidad de las acciones y productos humanos, Popper no está implicando el reconocimiento del éxito de la acción. Así, por ejemplo, en el caso de las teorías de Galileo sobre las mareas, que de entrada reconoce Popper como falsa, se muestra la racionalidad de la decisión de Galileo de mantener la hipótesis del movimiento circular de la tierra. Contra las críticas a Galileo que lo tachan de dogmático, Popper señala que "Galileo utiliza un método correcto cuando trata de llegar lo más lejos posible con la ayuda de la ley racional de conservación de los movimientos de rotación".[6] Popper explica que el fracaso de la teoría de las mareas de Galileo no se debe a una falla de racionalidad en su argumentación, sino a un fallo en el marco o en el trasfondo de su situación problemática particular. Galileo se daba cuenta de lo insatisfactorio de su teoría, pero en cuanto no disponía en su trasfondo o tradición de otras teorías y leyes (fuerzas de atracción, por ejemplo) no pudo desarrollar la solución que posteriormente formuló Newton, en otra situación problemática.

Quiero resaltar aquí que el trasfondo o tradición en la concepción popperiana es algo que trasciende a los individuos concretos y que inclusive determina o limita sustantivamente las hipótesis y teorías que puede formular. Este conocimiento heredado en el trasfondo o tradición forma parte del tercer mundo o de la mente objetiva, en el sentido popperiano. En cuanto se trata de un mundo de objetos culturales autónomos (teorías, ideas, tradiciones, hipótesis, interpretaciones, etc.), y no de acontecimientos subjetivos, dependientes de los individuos concretos, Popper argumenta "la superioridad del método del tercer mundo —consistente en construir críticamente situaciones problemáticas— sobre el método del segundo mundo, consistente en revivir intuitivamente una

[5] Karl R. Popper. "Sobre la teoría de la mente objetiva", en *op. cit*, p. 169.
[6] *Ibidem*, p. 165.

experiencia personal".[7] La superioridad de este método de análisis situacional consiste en que la comprensión histórica de las acciones u obras del pasado no requiere de dudosas habilidades psicológicas por parte del historiador, sino de una reconstrucción de objetos culturales (objetos del tercer mundo) históricamente identificables, desde los cuales se construyen, hipotéticamente, los problemas, respuestas y argumentos del autor o agente cuyas obras se estudian.

Desde luego Popper no elimina la importante función del autor o agente en el mantenimiento y transformación de los trasfondos o tradiciones, ya que si bien éstos definen límites para plantear problemas y resolverlos, también son un objeto de cuestionamiento, crítica e insatisfacción por parte del autor, que promueven cambios y transformaciones (imperceptibles o revolucionarias) en el trasfondo y en los problemas.[8]

Popper no duda en afirmar que es precisamente el cambio de las situaciones problemáticas y no tanto el éxito de las teorías lo que determina el progreso de las ciencias.[9]

En este sentido, la función más importante de las teorías es plantear nuevos problemas cuya solución exige un cambio de trasfondo, un cambio de la tradición en la que originalmente surgió. De ahí que podamos concluir que para Popper la función heurística de las teorías para descubrir y formular nuevos problemas es más importante que el grado de corroboración de esas teorías. Con esto, aunque Popper no lo reconozca explícitamente, y resulte paradójico con lo planteado en *La lógica de la investigación científica*, el descubrimiento es el aspecto fundamental en el contexto de justificación.

---

[7] *Ibidem*, p. 162, nota 18.

[8] "La historia de las ciencias no ha de tomarse como una historia de las teorías, sino como una historia de las situaciones problemáticas y sus modificaciones (ora imperceptibles, ora revolucionarias) a causa de los intentos de resolver los problemas" (*Ibidem*. p. 168).

[9] "Podemos decir entonces que la contribución más perdurable al desarrollo del conocimiento científico que puede hacer una nueva teoría consiste en los nuevos problemas que plantea... problemas de creciente profundidad y de creciente fertilidad en la sugestión de nuevos problemas" (Karl R. Popper. "La verdad, la racionalidad y el desarrollo del conocimiento científico", en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, p. 258.

Las contribuciones implícitas de Popper a la Hermenéutica

Al inicio del apartado anterior veíamos que Popper considera que la comprensión no es privativa de las ciencias sociales y las humanidades, sino que también lo es de las ciencias naturales. Sin embargo, lo desarrollado en el inciso anterior respecto al método hermenéutico del análisis situacional es propio de la historia y de las ciencias sociales y en general de las humanidades, pero no de las ciencias naturales. De hecho los argumentos que desarrolla Popper para sustentar la tesis que denominamos "Universalización de la hermenéutica", se reduce a metáforas muy vagas y discutibles, como de que al igual que "comprendemos a otras personas por nuestra humanidad común podemos comprender la naturaleza ya que formamos parte de ella".[10] O que al igual que comprendemos una obra de arte, intentamos comprender la naturaleza como una "creación".

De manera inexplicable y desafortunada, Popper considera que la reconstrucción de la situación problemática del científico es un metaproblema que se plantea el historiador de la ciencia, pero no el científico cuya obra trata de comprenderse.[11]

Éste resulta aún más desconcertante si tomamos en cuenta que Popper reconoce que la tarea del historiador es reconstruir la situación problemática objetiva, "tal como es". Si la reconstrucción de la situación problemática pretende ser objetiva necesariamente tendría que asemejarse, al menos como pretensión, a la situación que efectivamente enfrentaba el autor. Si bien podría aceptarse, no sin discusión, que el agente tuviera una falsa imagen o conocimiento de su problemática, no podría negarse que la situación reconstruida pretende describir con precisión la situación problemática del científico. De otra manera, no tendría ningún sentido hablar de la comprensión de la racionalidad de las acciones u obras del científico. Por lo tanto, no cabe hablar de dos niveles distintos y separados problemas reconstruidos y de los problemas del científico.

Si tomamos en serio la tarea del análisis situacional, tendremos que reconocer que este método busca comprender

---

[10] K. R. Popper. "Sobre la teoría de la mente objetiva", *op. cit.* p. 173.

[11] "hemos de distinguir claramente los metaproblemas y metateorías de la historia de la ciencia de los problemas y teorías científicos" y más adelante agrega que es necesario "establecer la distinción entre la situación tal como la ve el agente y la situación tal como es (ambos , evidentemente, conjeturados)" (*Ibidem,* p. 169).

objetivamente la actividad y productos de los científicos y por lo tanto pretende dar cuenta de los problemas, metodologías, argumentos y teorías que propuso el autor en determinadas situaciones.

En este sentido, las interpretaciones que puede ofrecer el método hermenéutico del análisis situacional no pueden ser diferentes a las teorías filosóficas o metodológicas que proponen caracterizar las teorías y la investigación científica.

Asumiendo el argumento anterior, podríamos entonces reformular una caracterización popperiana del conocimiento científico que dista mucho de la que Popper mismo desarrolló en *La lógica de la investigación científica* o en su polémica contra Kuhn en su trabajo "Los peligros de la ciencia normal". Esta caracterización resulta convergente con tesis hermenéuticas sobre las ciencias naturales y sociales desarrolladas entre otros autores por Kuhn, Lakatos, Laudan en tradición anglosajona, y por Gadamer y Ricoeur en la hermenéutica filosófica. He aquí las tesis que propongo para esta reformulación:

a) Toda teoría o interpretación ha de considerarse como respuesta a un problema determinado. Tanto el problema como la respuesta están acotadas por los recursos lingüísticos, teóricos, teóricos existentes, así como por los debates y compromisos vigentes en el trasfondo, o tradición a la que pertenece el autor de la teoría.

b) La evaluación de la racionalidad de la teoría debe hacerse en función de los recursos existentes en ese trasfondo y tradición. En particular, es necesario centrar la atención en los límites que define la situación problemática y que permiten dar ciertas respuestas y excluir otros. No es posible apelar a criterios, metodologías o estándares supuestamente universales.

c) La validez de una teoría o interpretación no sólo hay que definirla en función de los éxitos que la teoría tiene en función de los recursos y criterios existentes en la tradición o trasfondo, sino también en función de los fracasos y limitaciones que esa tradición impone, limitaciones que no sólo el historiador puede descubrir sino también el científico mismo.

d) La tensión que surge entre mantenimiento de lo dado en la tradición o trasfondo y el cambio e innovación desborda las metodologías y criterios de validez vigentes en esa tradición. La decisión de qué de la tradición o trasfondo vigentes dejar y qué

desechar no puede ser una decisión demostrativa y metódica ni en un sentido de falsación (rechazo de lo dado) ni de corroboración (apelación y reconocimiento de lo dado). En cualquier caso se trata de un juicio prudencial, de una racionalidad práctica.

e) El cuestionamiento de los criterios de racionalidad y validez eleva a reconocer su carácter contextual e histórico, y por ende a rechazar todo criterio y metodología de pretensión universalista. Pero este reconocimiento no conduce a un relativismo radical, sino simplemente a afirmar que al igual que las teorías cambian y progresan, también lo hacen nuestros criterios y metodologías.

f) El progreso de toda teoría, interpretación, tradición, metodología está principalmente en función de sus capacidades para plantear nuevos problemas que develen (o construyan) nuevos aspectos de la realidad (natural o social). Es el potencial heurístico, la capacidad para el descubrimiento, el principal elemento de juicio para justificar nuestras teorías, interpretaciones, metodologías y estándares de racionalidad.

FENOMENOLOGÍA Y/O HERMENÉUTICA EN LÉVINAS[1]

*Giuseppe Lissa**

A continuación presentamos una síntesis elaborada por el propio autor del trabajo leído durante el Primer Encuentro Internacional de Investigaciones en Hermenéutica, *que tuvo lugar en la Universidad Intercontinental en septiembre de 1996.*

Después de algunas alusiones al contexto cultural en el cual Lévinas se ha formado: una familia lituana de principios de siglo que lo encauza a los estudios bíblicos en conformidad con la orientación *mitnagim*, opuesta a la de los *chassidim*, en un país fuertemente influenciado por la cultura rusa (Lévinas remarcará siempre la importancia que ha tenido sobre él la literatura de los grandes novelistas rusos, en especial Dostoievsky), me detendré sobre las relaciones que el joven estudiante, transfiriéndose a Estrasburgo, establece, hacia finales de los años veinte, con Husserl y con Heidegger. Es el encuentro con una nueva orientación del pensamiento que él será el primero en dar a conocer en Francia con ensayos de notable exactitud y sorprendente madurez especulativa. Todos los intentos logrados en los años treinta serán desarrollados en la enseñanza del método fenomenológico propuesto por Hursserl y renovado por Heidegger con el análisis de *Ser y Tiempo*.

---

[1] Traducción del italiano de Mauricio González Suárez, Universidad Intercontinental.

* Universidad de Nápoles.

Sin embargo, el advenimiento del nazismo y, después, la experiencia de los campos de concentración determinarán una crisis y un cambio de ruta.

La crisis, que tiene un valor que sobrepasa la mera dimensión existencial, invierte el estatuto mismo de la filosofía. Llevando a cabo una inédita reflexión sobre la pasividad y sobre cierta debilidad existencial que no debe confundirse con la cobardía y que no debe ser tratada, por eso, en términos negativos como si se estuviese frente a una simple inversión de la finitud, él procede a un desmontamiento progresivo primero de la intencionalidad husserliana y después de la versión heideggeriana de esta misma intencionalidad que, como hermenéutica de la efectividad, localiza el lugar y el modo a través de los cuales se determina el desvelamiento del Ser. Dos desmontamientos que llegan a provocar una sola e idéntica fractura.

Lévinas rompe, de hecho, a través de estos desmontamientos con cualquier tipo de ontología incapaz, según de juicio, de caracterizar el ente que el hombre es, y que es distinto de las cosas dadas y manipulables. Es, desde el inicio, un nuevo modo de pensar que, haciendo fructificar ideas bergsonianas, refiriéndose a los planteamientos de Rosenzweig y proyectándose más allá de la filosofía recupera el discurso de la religión, al mismo tiempo que afirma cómo la ética se realiza fuera del campo de la ontología. En concordancia con este planteamiento, para Lévinas la ética comienza ya, por sí, sin ninguna preparación ontológica. Y comienza precisamente cuando el *ser-ahí* está preso en la radical pasividad de un sí mismo asignado a la responsabilidad por el otro, antes que en esto se pueda alzar un conato cualquiera de libertad.

La explicación de esta noción es la piedra de toque de toda su reflexión posterior, aquella que le permite poner en discusión el prestigio ontológico de la conciencia, entendida como capacidad de ponerse a sí misma, y despedirse de la filosofía como un saber capaz de proyectarse hacia el fundamento y tematizarlo como *arché*, como principio capaz de regular y sostener la realidad universal. A través de un riguroso trabajo de desconstrucción, Lévinas procede hacia atrás y logra cebar un acto de atraso respecto a cada comienzo que le permite situarse más acá del inicio y aprehender el constituirse del sí mismo en una asignación anterior a cada empeño, interpretable

como "acusación anterior a toda culpa". Se trata de una adquisición, como lo indica el paso de la descripción fenomenológica a la interpretación, entendida como una inversión del sentido: una adquisición importante que funciona como la premisa indispensable para volver a poner en juego la noción de creación, reinterpretándola, sin embargo, de tal manera que se evite que la criatura, el "producto" de la creación, termine por ser enmarcada, como siempre ha sucedido, como un ente y sea entonces identificada sobre el fondo de un horizonte ontológico.

Aquel que es creado es el ser asignado a una responsabilidad que precede a la libertad, la constitución del yo como poseído por sí mismo, pronto a una expansión ilimitada y que propiamente por esto encamina el desplegarse de una ética anterior a la determinación de la ontología. La creación no es creación del ser y de los entes, sino creación de responsabilidad, de sentido y de significado.

Es en este punto que, sobre las huellas de prefiguración contenidas en las novelas de Dostoievsky en general y de *El idiota* en particular, donde se hace referencia a la paradójica existencia del bien en una historia humana dominada por el egoísmo, la agresividad y la violencia, existencia del bien simbolizada a través de los rasgos del príncipe Misikin, se produce el exilio de la filosofía. Un exilio que, sin embargo, nunca es total y definitivo.

Lo anterior porque Lévinas teme que procediendo demasiado más allá en esta dirección se corre el peligro de sustituir el universalismo filosófico por una religiosidad particular. Un riesgo que el nuevo pensamiento debe evitar, activando una estrategia flexible a la confrontación del lenguaje de la filosofía. Una estrategia que consistirá en servirse de dicho lenguaje para conseguir la ventaja de la universalidad utilizando, sin embargo, una táctica desconstructiva en sus confrontaciones con la intención de neutralizar la capacidad de ese lenguaje de llevar siempre el discurso al terreno de la ontología y mostrando cómo el sentido, que nace de la responsabilidad por el otro, es susceptible, debilitándose, de transformarse en el sentido que la razón recoge y lleva a la presencia a través del conocimiento que, así, resulta por ello justificado.

Con base en lo anterior podemos afirmar que el pensamiento de Lévinas es un pensamiento que si bien va *más allá* de la filosofía, no está en *contra* de la filosofía.



II. ANALES

ASPECTOS DE LA HERMENÉUTICA RELIGIOSA MEDIEVAL EL SIGLO XII Y HUGO DE SAN VÍCTOR

*Mauricio Beuchot**

A partir de la línea pragmaticista seguida por Pierce, el dr. Beuchot nos remite a los antecedentes hermenéuticos medievales de dicha línea, particularmente a los del filósofo y teólogo francés Hugo de San Víctor.

1. Introducción

La hermenéutica se debate hoy en día entre la idea de una interpretación infinita y la de los límites de la misma. Esto se ve, por ejemplo, en la célebre polémica entre Richard Rorty y Umberto Eco[1]. Desde su perspectiva llamada neo-pragmática, el primero de ellos dice que, más que interpretar textos, como buscando en ellos cierta verdad textual en su contexto, hay que usarlos, inclusive descontextuándolos, para fines "edificantes" o de construcción de la propia realidad. Para ello propone una exégesis libre, quitada de la pena, que pueda llevar a un infinito de resultados, todos igualmente válidos y complementarios, o casi complementarios. Por su parte, Eco se esfuerza en poner coto a esa exégesis interminable, tratando de hacer ver que es imposible interpretar el infinito para una mente finita como la nuestra. Pero me parece que falla en indicar cuáles son esos límites, y sólo se concreta en lo que podríamos llamar "*pars destruens*", o parte destructiva, de esta empresa. Por esta razón,

---

* Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

1 *Cfr.* U. Eco (ed.). *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

me gustaría contribuir a la *pars construens* o parte constructiva de la misma, desde la hermenéutica religiosa; en concreto, utilizaré un ejemplo de la exégesis bíblica medieval, el caso de Hugo de San Víctor, que tiene un breve escrito con ciertas reglas de interpretación, las cuales intentaré aplicar a la actualidad y desarrollar en algunos puntos.

Podría decirse que tanto Rorty como Eco son pragmatistas, a su manera; Rorty dice seguir la línea de William James y Eco la de Charles Sanders Peirce. Lo que se ignora o no se quiere decir es que Peirce fue un gran conocedor de los medievales, y, por lo tanto, muy influido por el espíritu hermenéutico que se condensa en esos filósofos tan atentos al lenguaje. También parece que Eco no es tan exacto seguidor de Peirce, y que por ello hay que sugerirle varias modificaciones. A través de la lectura de Hugo de San Víctor se pueden encontrar varias cosas que están más acordes con el espíritu de Peirce de lo que muchos pragmatistas de hoy en día han alcanzado investigando su letra. Y lo es porque, como sabemos, para diferenciarse de los puramente pragmatistas, Peirce llegó a preferir llamarse a sí mismo pragmaticista, siendo el nombre de "pragmaticismo" distinto en significado del de "pragmatismo", y, como él decía, lo suficientemente feo como para que no se lo usurparan. Pues bien, aquí avanzaremos en esa línea de su pragmaticismo, enlazándolo con la línea del pragmaticismo medieval, y lo haremos en el ámbito de la hermenéutica, aprovechando ciertas cosas de esos viejos pensadores medievales, curiosamente actuales, a los que él fue tan atento a la hora de construir su pragmaticismo. Muchos ahora dicen ser de corriente pragmatista, pero pocos se toman el trabajo de hacer lo que el propio pragmatismo exige, a saber, delimitar sus contornos, dentro de una ética del vocabulario, como dijo en su momento el mismo Peirce, y que a continuación veremos.

2. Situación o contexto de la hermenéutica en el siglo XII

La hermenéutica medieval estuvo sumamente polarizada hacia la Biblia. En el siglo XII esto fue de singular relieve, y comenzaron a proliferar las glosas, comentarios ligeros a la Escritura, simplemente con la intención de hacer más asequible el sentido de la misma. Conviene destacar algunos rasgos de

este proceso, haciendo hincapié en los géneros y técnicas que tocaron a Hugo de San Víctor y la escuela de los victorinos.

Las glosas se dan sobre todo en el siglo XII, aunque comenzaron desde el IX. Poco a poco se va formando la Glosa Ordinaria. De manera vaga se atribuían a las glosas marginales a Walafrido Estrabón y la interlineal a Anselmo de Laón. Había asimismo otras glosas de Lanfranco, de Berengario y de Drogo, y aun otras anónimas. Más aún, la atribución de las glosas interlineales a Estrabón solo ha caído en descrédito. En efecto, Estrabón lo único que hace es resumir a su maestro Rabano Mauro. Principalmente estudia y glosa el Pentateuco. Además de Estrabón y Mauro, se usaba a Isidoro. Wilmart dice que el autor de la Glosa, más que del siglo IX, es del XII.

> Los hechos conocidos concernientes a la autoría de la Glosa son como sigue. La figura central es Anselmo de Laón. Pedro el Chantre ... nos dice que el Maestro Anselmo comenzó a glosar toda la Escritura, pero no pudo terminar su trabajo; y la historia de Pedro corresponde a lo que sabemos por otras fuentes. Anselmo fue ciertamente responsable de la Glosa sobre San Pablo y el Salterio, y probablemente de la del Cuarto Evangelio. Su hermano Ralph compiló la Glosa sobre San Mateo; su discípulo Gilberto el Universal compiló la Glosa sobre el Pentateuco, las Profetas Mayores y las Lamentaciones, en algún tiempo antes de ser nombrado obispo de Londres en 1128. La evidencia para la autoría de la Glosa sobre los Profetas Menores es conflictiva. El escritor inglés Roberto de Bridlington, trabajando probablemente en los 1150s, la cita como 'las glosas de Gilberto el Universal',[2] llamado así por su amplio saber y erudición.

Este Gilberto el Universal" no es otro que Gilberto de la Porrée, discípulo de Anselmo de Laón; él expandió la glosa de su maestro, y su obra fue conocida como *Media Glosatura.* Pedro Lombardo también la expandió, y su expansión fue llamada *Maior* o *Magna Glosatura* (escrita entre 1135-6 y 1142-3), la cual desplazó a todas las demás en las *escuelas*. Sus *Sententiae* fueron terminadas en 1152, llegaron a ser el libro de texto, y en ellas usó la *Glosa* y su *Magna Glosatura*[3]. En la generación

---

[2] B. Smalley. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1970 (2a. ed.), pp. 60-61.

[3] *Cfr. ibidem.*, p. 64.

siguiente se empezó a glosar la *Glosa*, como hizo Pedro Comestor en sus lecciones sobre los Evangelios, dadas probablemente antes de ser nombrado canciller en 1168.[4]

La glosa podía ser interlineal, marginal o continua. Las *glosulae* o pequeñas glosas eran las que recogían un punto especial; poco a poco fueron ampliándose y apareciendo como exégesis independientes, de modo que la *glosula* constituyó el elemento más original.[5] Un maestro en este tipo de comentarios fue Hugo (h. 1097-1141), de la abadía de San Víctor, de canónigos regulares de San Agustín, en Francia, el cual nos ha dejado incluso un breve tratado acerca de la técnica por él seguida para determinar el triple sentido de la Escritura.

3. Hugo de San Víctor

En su obra *Anotaciones acerca de las escrituras y los escritores sagrados*, Hugo comienza señalando que la Escritura debe llamarse sagrada o divina, por ser del mayor rango y honor. Su utilidad es mayor que la de las letras humanas, pues enseñan la salvación del alma. Ni siquiera los libros de ética, en que tantas cosas buenas se dan, igualan a éstas. Es una escritura inspirada por el Espíritu Santo. En ella "todo lo que se enseña es verdad; todo lo que se manda, bondad; todo lo que se promete, felicidad. Pues Dios es verdad sin falacia, bondad sin malicia, felicidad sin miseria" (11A).[6] Dada la pecularidad de esa Escritura, se distingue de las otras en su materia y su modo de tratarla, esto es, por su objeto y su método. Su verdad es sin mezcla de error y su bondad es pura, más perfecta que la humana.

Aquí tenemos ya una primera lección para nuestra hermenéutica actual. Hay un autor del texto, cuya intencionalidad hay que respetar. Es muy sabido que algo por lo que se caracteriza el espíritu pragmático es por la salvaguarda que ha hecho de la noción de intencionalidad, en contra de diversos funcionalismos del día. Solamente si se preserva la intención (cognoscitiva y volitiva) del autor de un texto, se puede hablar de dimensión pragmática de la semiosis y de la

---

[4] *Cfr. ibidem.*, p. 65.
[5] *Cfr. ibidem.*, pp. 66-67.
[6] Citamos de H. de S. Víctor. *De scripturis et scriptoribus Sacris Praenotatiunculae*, en Migne, Patrologia Latina., 175, París; Garnier-Migne, 1879, cols. 9-28.

hermeneusis, es decir, tanto en la semiótica como en la hermenéutica. En el caso de la Sagrada Escritura, el autor es Dios, y, aun cuando su escritura es infinita y se podrían encontrar infinitos sentidos, hay que reducirlos de acuerdo con la condición finita o limitada del hombre.

Hay un triple sentido (*triplex intelligentia*) en la Sagrada Escritura, y aquí es donde Hugo muestra su habilidad y penetración hermenéutica. Este triple sentido es histórico y alegórico, el cual se subdivide en dos: alegórico propiamente dicho y anagógico.[7] El histórico es aquel "en el cual se considera la significación primera de las palabras en relación con las cosas mismas de las que trata" (11D-12A). Explica que la Sagrada Escritura tiene de particular y diferente de las otras el que significa ciertas cosas que a su vez son signos de otras cosas. Según él, "historia" viene del griego *historeo*, que es ver o narrar. Se narra lo que se ha visto, y antes se exigía que quien escribiera una historia hubiera sido testigo ocular, que hubiese visto directamente los sucesos. Pero también se toma en un sentido más amplio, de modo que designe el significado primario y directo que tiene la palabra respecto de la cosa.

Encontramos aquí otra lección, la de la existencia de un sentido literal, que muchos niegan en la actualidad. Hugo la acepta de entrada, aunque vemos que atemperado por el sentido no literal, sino figurado o alegórico. Hay ya algo importante: el sentido literal, al ser referido por Hugo a la historia, al acontecimiento, a lo que fue presenciado ocularmente en su origen primero, se nos muestra como el encuadre y, por lo mismo, el límite del otro sentido, el alegórico.

Por su parte, la exposición o interpretación alegórica se da "cuando por aquello que se propone como significado por la letra se significa algo distinto hecho en el pasado, o en el presente, o en el futuro" (12AB). En efecto, "alegoría" significa "discurso ajeno", porque se dice una cosa y se significa otra. Se subdivide en alegoría simple y anagogía. "Hay alegoría simple cuando por un hecho visible se significa otro hecho invisible. La anagogía, esto es, la conducción hacia arriba, [se da] cuando por un hecho visible se declara uno invisible" (12B).

---

[7] Acerca de los orígenes de la exégesis alegórica, *cfr*. H. de Lubac. *Exegèse médiévale,* París; Aubier-Montaigne, 1964, II partie, t. 2, pp.125 ss.

He aquí el famoso sentido alegórico, el que no significa algo histórico, el que va más allá de la literalidad del texto. Es el que no depende de lo visto, de lo presenciado ocularmente por alguien, sino de lo imaginado, de lo creado o, en última instancia, visto pero por revelación, no con el ojo de la carne, sino con el del espíritu. Es el sentido que dilata el corazón, que expande el alma, que llena de gozo y hace rebosar de emoción. No en balde era el que se buscaba con preferencia y mayor afán por parte de los monjes, cuya mirada estaba puesta en lo que trascendiera a lo literal y lo mismo real, según aquello del evangelio de que "la letra mata, pero el espíritu da vida". Situación singular, pues es también el sentido alegórico, el no-literal, el que prefiere Rorty y en definitiva la mayoría de los postmodernos, como Derrida, alegando que lo real no existe. Pero, ¿no se estará buscando, al igual que los monjes medievales, la salida de lo literal para salir de lo real, consuetudinario y fáctico? La letra mata, y el espíritu da vida. ¿No se estará pensando que la lectura que rebasa la letra da vida, y que dará más vida mientras más se roture la sujeción a lo real, histórico? Empresa dura, ésta de trascender lo histórico y cotidiano, lo literal. Curiosamente es lo que vuelve hoy en día, en la lectura neopragmatista y postmoderna. Como suponiendo que hay algo más, como suponiendo algo que trasciende lo escrito, la letra. Así sea a título de sugestión y de nostalgia. Canalizamos nuestra utopía y nuestra alucinación, orientamos nuestros sueños, por ese sentido que trasciende lo escrito, que va más allá de lo literal, de lo histórico, de lo dado. Eso es lo que vemos en las técnicas más recientes de lectura, de hermeneusis.

Veamos el ejemplo que propone Hugo para ilustrar los tres sentidos de la Escritura que ha señalado, o su triple hermenéutica:

> "'Había un hombre en la tierra de Hus, que se llamaba Job, quien, habiendo sido primero rico, había llegado a tanta miseria, que sentado en un estercolero, aun se rascaba la pus del cuerpo con un pedazo de teja'. El sentido de la historia es claro. Pasemos a la alegoría, de modo que por las cosas significadas por las voces consideremos que se significan otras cosas, y por un hecho otro hecho. Así, Job, que se traduce (*interpretatur*) como *doliente*, significa a Cristo, quien, primero en las riquezas de la gloria del Padre, co-igual

> con él, descendió a nuestra miseria, y se sentó humillado en el estercolero de este mundo, compartiendo todos nuestros defectos, excepto el pecado. Investiguemos qué se significa por este hecho que se haya de hacer, esto es, digno de hacerse. Job puede significar al justo o al alma arrepentida, que arregla en su memoria el estercolero de todos los pecados que hizo, y no en una hora, sino perseverantemente sentándose sobre éste y, meditando, no cesa de llorar. Y estas cosas hechas según la letra, que representan de este modo las espirituales, se llaman sacramentos" (12BC).

He aquí. Tenemos una exégesis según las tres dimensiones de la hermenéutica bíblica. Según los tres sentidos. Hugo apenas se detiene en el sentido literal o histórico. Es claro, dice, y sigue de inmediato a la alegoría, enfebrecido por el deseo de gustar el sentido profundo y oculto. Las cosas significadas en el texto significan otras cosas; los hechos significan otros hechos. Todo es signo, hay signos de diferentes órdenes y grados, signos de segundo nivel o metasignos. Allí no se deja que los diversos planos de análisis nos traicionen por inadvertencia. Lo que parece ser signo simple es complejo, y lo que parece ser signo de primer orden puede resultar de un metanivel. No se puede permitir que la paradoja o la antinomia invadan la significación por no cuidar el nivel en el que nos estamos moviendo, el que es propio a cada signo, no sea que se cometa falacia. Y dice Hugo que las cosas, hechas según la letra, que representan las espirituales, se llaman "sacramentos". Otra vez, la letra mata y el espíritu da vida. Las cosas hechas por la letra, si no conducen a las espirituales, no dan vida; en cierto sentido, matan al intérprete y a aquéllos para los que interpreta. En cambio, si lo remiten y lo remontan hacia lo interior y traslaticio, cambian su estructura, producen que algo se mueva dentro de él, y que sea distinto, y que tenga vida en abundancia. Pues bien, así quiere ser la hermenéutica hoy en día, aunque más descabellada a veces, en Foucault, Derrida, Vattimo y Rorty. Según Todorov, esto ya sucedía en dos corrientes de un poco antes: el marxismo y el freudismo. Allí no era válido contentarse con la lectura superficial, había que pasar a la estructura profunda. No bastaba una lectura sólo sintagmática, lineal, había que acceder a una lectura paradigmática en profundidad; exactamente como la exégesis de los monjes. La lectura e interpretación marxista veía en lo

histórico y literal, cual se fuera alegórico, el avance hacia el cumplimiento de una utopía, de un ideal de liberación social; la interpretación freudiana veía ese avance hacia el cumplimiento de una liberación psicológica y personal. Igual que los monjes veían el advenimiento del reino interior y exterior, y la liberación espiritual y material. También en autores más recientes, como Derrida, con su lectura mistagógica de los textos, y Vattimo, con su paradigma en Joaquín de Fiore. La letra mata, el espíritu de vida. Por ello leer en el espíritu, más allá de la letra, es vida. En cambio, la literalidad, tomar la vida a la letra, es muerte. La vida, el espíritu, es vinculante, es vinculación, comunidad, apostar por el otro, vincularse con él. Solamente lee más allá de la letra el que da vida con su interpretación, el que da su vida, el que engendra vida en los otros, el que, superando la mortandad de la letra, sobrepasa el texto. En el caso de un texto no bíblico, por ejemplo uno filosófico, solamente sobrepasa la muerte, la letra, el que no adora el sistema o su sistema como un faraón momificado, sino que lo hace sacar vida de sus potencialidades, el que desarrolla, fomenta, promueve, por su vinculación con el otro.

Hugo de San Víctor hace la aclaración de que no se debe tratar de interpretar según los tres sentidos cualquier parte de la Escritura. Sería torcerla. A veces es difícil o aun imposible. Como no todo en la cítara produce música, sino las cuerdas, "así en las palabras divinas han sido puestas ciertas cosas que sólo se quiere que se entiendan espiritualmente; otras, en cambio sirven para la gravedad de las costumbres; otras, también han sido dichas según el simple sentido de la historia; pero algunas [hay] que pueden exponerse convenientemente según la historia, la alegoría y la tropología" (13A). Es de notar que aquí Hugo llama "tropología" a la anagogía.

Pero una cosa en la que pone mucha insistencia, y a la que dedica todo un capítulo (el V), es que la interpretación literal o histórica de ninguna manera es dispensable. Tan necesaria es, que si no se la conoce, no se puede dar la interpretación mística o alegórica. Habla de monjes que decían leer la escritura sin el sentido literal, sólo con el alegórico, lo cual da a entender los excesos que se cometían. Es cierto que no todo puede leerse literalmente (p. ej. cuando el profeta Daniel habla de un río de fuego que sale debajo del trono de Dios, o ciertos animales quiméricos), pero sólo a partir del sentido literal se puede

captar el sentido figurado. "Pues —explica—, si, como esos tales dicen, hubiera que pasar de inmediato de la letra a lo que se ha de entender espiritualmente, en vano habrían sido puestas por el Espíritu Santo en el discurso sagrado las figuras y semejanzas de las cosas con las que el ánimo es instruido a las cosas espirituales. Pues, como atestigua el Apóstol, 'lo que es carnal es primero, después lo que es espiritual' (I Cor. 15)" (14D). Por ello no es bueno despreciar la humildad literal de la Escritura, porque la humildad es la que consigue la iluminación. Y si al ambicioso le parece lodo la palabra en su dimensión literal, no debe olvidar que ese lodo que él pisotea y desprecia con asco lleva al ciego a la iluminación, dice Hugo citando el cuarto Evangelio (Juan 9), es decir, aquel pasaje en el que Cristo da la vista a un ciego haciendo lodo con su saliva y el polvo del suelo.

"Lo que es carnal es primero, luego lo que es espiritual". Es decir, no se puede quemar etapas, no se puede pasar más allá del sentido literal, al espiritual, sin cierta preparación. El trabajo callado y silencioso del hermeneuta desembocará en iluminación. El diálogo se prepara en el monólogo, en la reflexión. Es nuevamente la letra que mata y el espíritu que da vida. Pero el espíritu sólo puede dar vida si hay carne que animar, la carne de la literalidad, de la letra, que sirve de límite para la interpretación. Tomar a la letra siempre al autor conduce a muchos sinsabores, acaba en la desvinculación con el otro, rompe vínculos, como lo vemos en la vida, cuando se producen equívocos en el trato y se lastima el efecto. El espíritu da vida cuando anima la carne y conduce a la vinculación con el otro, con los otros, que están implicados en el texto, y por amor a los cuales hay que interpretar. Por eso sólo tiene un momento de interpretación monológica, y es más bien dialógica; es en definitiva producto de un diálogo con los otros, con el autor y con los destinatarios (sean éstos los originales o los nuevos, sobre todo estos últimos, ahora ya destinatarios de la interpretación), para vincularse con ellos en el amor que libera y que plenifica. Por eso hay que respetar una base de literalidad, para saber cuándo hay que trascenderla. Por eso hay límites en la interpretación, a pesar de que haya que remontar el vuelo por encima del sentido histórico y literal. Tal vez se da aquí una manera de trascender la historia misma, la misma temporalidad, en el amor que detiene el tiempo como el sol, y que a la par va más allá del tiempo, en un instante que se

prolonga sin fin. Esto parece ir más allá de la misma idea de temporalidad, de historicidad, que nos dieron Dilthey y Heidegger. O, si se quiere, se trata de una historicidad diferente, de una temporalidad distinta, que, en lugar de ir a la muerte, va a la vida, a más vida, como diría el vitalista Georg Simmel. Una temporalidad, una historicidad que son simbólicas, alegóricas, anagógicas, llenas de vida, y no literales, meramente históricas, que son ya muertas o mortecinas, que van apagándose y aniquilándose lentamente. Aquí, en lugar de marchar al debilitamiento y a la aniquilación paulatina del ser, al nihilismo, se marcha a una vivificación e iluminación del mismo que paulatinamente va siendo más rica. No en estruendo de esplendor, sino en profundidad y arraigo de su lumbre. Luz tenue, pero profunda. Lumbre del espíritu. La letra mata, el espíritu da vida.

Después expone Hugo de San Víctor el número, orden y autoría de los libros sagrados. Pasa a hablar de los escritores de esos libros. Es curioso que Hugo mencione que se creyera que el libro de la Sabiduría había sido escrito por Filón de Alejandría, dado el regusto que tenía a elocuencia y sabiduría griegas (16D). Seguramente era una incriminación de neoplatonismo en la doctrina del Logos. Menciona la revisión de la Escritura hecha por Esdras. Señala diversas traducciones, en especial la versión Septuaginta, esto es, la de los setenta traductores que fueron puestos por Eleazar a traducir del hebreo al griego, cada uno en una celda, y todos coincidieron a la letra, por lo que se consideraba una traducción inspirada por el Espíritu Santo. Sin embargo, Hugo cita a San Jerónimo, quien dice que no hay que creer eso. Por supuesto que menciona la versión Vulgata, de este santo, que era la que ellos usaban. Distingue además los escritos canónicos de los apócrifos.

Habla Hugo del fruto de la lectura divina: "Enseña lo que deleita saber y lo que sirve imitar. Una de las cuales, esto es, la ciencia, mira a la historia y a la alegoría, y la otra, esto es, la instrucción de las costumbres, a la tropología. Toda la Sagrada Escritura se refiere a este fin" (20C). Y señala de qué manera las siete artes liberales sirven a la interpretación de esta ciencia: "El trivio mira a la significación de voces. El cuadrivio, a la significación de las cosas. La gramática enseña a hablar correctamente y a pronunciar las voces competentemente. La dialéctica ayuda a distinguirlas en sus significaciones y a buscar

la verdad mediante la discusión. La retórica mira a ambas cosas. La física enseña las naturalezas interiores de las cosas, la matemática las figuras exteriores y los números" (*ibidem*). Omite la astronomía y la música, que tal vez van reasumidas en las otras dos ciencias reales (física y matemática). Llama la atención que el cuadrivio ayude porque enseña a encontrar el significado de las cosas, así como el trivio lo hace con las palabras. Las cosas significan no tanto en sí mismas (como si sus naturalezas, figuras y números fueran sus significados íntimos), sino para poder encontrar el significado literal de esas cosas que después remitirán al significado espiritual.

Nótese que la gramática tiene el papel de la sintaxis y la dialéctica o lógica el de la semántica; y la retórica abarca el de las dos anteriores, aunque Hugo implica que hace algo más: buscar el significado que dan los usuarios o hablantes, mediante el diálogo y el consenso, como hace la pragmática. Y aquí está el verdadero cometido de la pragmática: busca los significados profundos de las cosas, mediante la vinculación con el otro, con los otros, que es una dialéctica afectiva y racional a un tiempo, de discusión para buscar el consenso, de retórica que conjunta la razón y la emoción, el concepto y el sentimiento. Así se llega al sentido vinculante, que vivifica, que llena de vida a uno mismo, que transmite vida a los demás, por el amor y el espíritu. Y entonces se puede volver al sentido literal e histórico del que se partió, y plenificarlo e iluminarlo, como en un círculo perfecto, que se cierra en sí mismo, con todo acabamiento; cuando se llega a lo mismo, ya otro, diferente y translúcido, transverberado por el apego a los otros que comparten, en discusión inteligente y afectuosa, la interpretación de uno mismo. Y es entonces también, cuando, por virtud de esa vida dada por el espíritu, el retorno a la letra se ilumina, y de manera insensible pero viva, la letra ya no es letra muerta, es letra viva, transfigurada, transubstanciada, letra hecha espíritu.

Más aún, esas cosas significadas por las voces en la Sagrada Escritura son de una significación superior en excelencia, ya que dan conocimiento espiritual. La significación de las voces humanas es convencional, la de las cosas es natural, pues así las hizo el Creador. Y las cosas significan más que las voces, "pues pocas voces tienen más de dos o tres significaciones; en cambio, cualquier cosa puede ser tan múltiple en la significación de otras cosas, cuantas propiedades visibles o invisibles tenga

comunes con otras cosas" (21A). Cuentan seis circunstancias: la cosa, la persona, el número, el lugar, el tiempo y el gesto. Las cosas tienen naturaleza o forma interior, y forma exterior: figura, color, sabor y otros accidentes. La persona es "la esencia individual de substancia racional", dice Hugo acercándose a la definición de Boecio. En las acciones de las personas hay una significación mística: "La persona, por tanto, significa en las letras sagradas, como Jacob, que recibió la herencia de su padre, designa a Cristo o al pueblo gentil; Isaac, que bendijo a su hijo, figura a Dios Padre. El número también significa, como, por ejemplo, el seis la perfección" (21D). Y cita a San Agustín, quien dice que el seis no es perfecto porque Dios hizo la creación en ese número de días, sino que hizo la creación en seis días porque es un número perfecto. Así indica los significados de varios números de la Biblia.

Hugo explica el origen de lo alegórico y lo moral o tropológico: "Así, ya que son seis las circunstancias que se dicen significar, cualquiera de ellas que signifique, o un hecho significa otro hecho, y es alegoría; o un hecho significa lo que se ha de hacer, y es moralidad. En estas dos cosas somos instruidos para el conocimiento de la verdad, esto es, para la integridad de la fe, y para el amor de la bondad, esto es, para la consumación de buenas obras. Por causa de estas dos cosas debe ser leída la Sagrada Escritura, a saber, para que creamos sinceramente y para que obremos bien" (24A). La materia de la Escritura es el Verbo y todos sus sacramentos o signos sagrados, tanto los precedentes, desde el principio del mundo, como los consecuentes hasta el fin del mismo. Hugo explica las edades que abarca la Escritura, según la historia de la salvación, y la historia de Israel. Dice que por algunas confusiones de fechas hay pasajes que se vuelven difíciles, y por eso explica algunos de ellos y da un conspecto o sinopsis de los gobernantes de cada época.

4. Conclusión

¿Qué enseñanzas para la hermenéutica actual podemos sacar de este trozo de tiniebla medieval? Creo que algunas muy ricas.

En primer lugar, que toda escritura tiene un autor y éste una intencionalidad, por lo que sería injusto no tomarla en cuenta y disponer de su texto a nuestro antojo. Es verdad que el texto

escapa al autor e incluso a los mismos destinatarios; pero no a tal punto que se pueda hacer con él algo diferente de esa intencionaldiad; aquí usurpar la intención es cometer injusticia. Precisamente el espíritu pragmático de la hermeneútica ha rescatado la idea y validez de la intencionalidad.

En segundo lugar, surge cierta normatividad textual que obliga a respetar en su medida propia el sentido literal, aun cuando haya que pasar al sentido simbólico. El sentido literal o histórico de un texto nos hace conectar el sentido con la referencia, de acuerdo con la intencionalidad del autor (que sea rescatable). El sentido histórico o literal nos conecta con un acontecimiento en el mundo. Pero ya en la narrativa de ficción se nos inclina a lo simbólico, por referirse no al mundo del espacio-tiempo, sino al de la imaginación. Siempre se usa la imaginación al escribir la historia, pero no a tal punto que se pierda la posibilidad del sentido histórico-literal, como quieren algunos.

En tercer lugar, cuando rescatamos la enseñanza principal, de que la letra mata y el espíritu vivifica, y que por eso el sentido literal o histórico ha de ser trascendido hacia el sentido espiritual o simbólico. Allí usamos un equilibrio analógico, una ponderación proporcional. Hay una parte de literalidad y una parte de simbolicidad en lo escrito, y hay que buscar más allá de la letra muerta y fría, hacia lo vivo y vinculador con el otro, el prójimo; porque, de otra manera, la interpretación no dará vida, no dará sentido. Se trata de una temporalidad viva, creada por el texto y llenada con las personas, los otros, magia de la analogicidad, que nos abre más allá de nosotros mismos, donde se encuentran los demás, donde está la vida.

III. ARTE Y RELIGIÓN



***LA VIRGEN GLYCOPHILOUSA*, CRETA, HACIA 1500-20**

INVITACIÓN A VER LA LUZ. TIEMPO, ESPACIO, PALABRA E IMAGEN EN LOS ICONOS

*Manuel Olimón Nolasco**

1. Asomo al misterio

Por medio de las palabras que ahora comienzo, no pretendo ni podría pretender hacer un comentario completo a la luminosísima exposición ante la que nos encontramos. Tampoco es mi pretensión suplir las conocedoras plumas de Giles Chazal o de Bertrand Davezac que nos han introducido a través de los caminos de la historia de la teología y la singularidad del arte a esta "Luz del icono" en el catálogo de la muestra.[1]

Sí quiero, teniendo en cuenta esos trabajos y otros leídos y meditados desde cuando en 1971 fui por primera vez fascinado por este caudal de increíble fuerza, compartir algunas visiones y reflexiones que sin la realidad presente de la exposición que ahora ocupa las salas del Antiguo Colegio de San Ildefonso, difícilmente podrían expresarse en México.

Deseo invitar a un asomo al misterio, en el sentido más pleno de ese término, no solamente como el misterio *tremendo y fascinante* de las experiencias religiosas según los historiadores de las religiones, sino como el punto focal del encuentro de la humanidad con Dios en Jesucristo, la Palabra Encarnada del Padre. Por ello, invitaré a acercarnos a algunos iconos centrados en María, donde el vínculo y la serena unidad entre el

---

* Comisión Nacional de Arte Sacro y Patrimonio Cultural / Comisión Pontificia para los Bienes Culturales de la Iglesia.

[1] Giles Chazal. *Ver la Luz;* Bertrand Davezac. "El icono es arte", en: *Luz del icono,* París, Alain de Grourcuff Ed., 1997, pp. 11-19, 20-23.

cielo y la tierra se plasman con simplicidad y la imagen y la palabra se hacen una con naturalidad. *Misterio*, en el lenguaje teológico no es lo que no se entiende y menos lo que atemoriza, es la densa presencia que contiene una realidad visible, tangible y apunta hacia otra no menos real, pero invisible.

Los caminos humanos que he señalado mediante conceptos que son espejos de actitudes (*simplicidad, naturalidad*), nos dan la clave para la percepción de la luz radiante del icono que, más que venir al encuentro con nuestro entendimiento especulativo, se acerca a nuestro ser total, a nuestra interioridad abierta, realidad por la cual el ser humano "supera al universo entero".[2]

Esta apertura a la novedad, a la sorpresa, a la grandeza que se reconoce en lo pequeño, le da a estas diminutas ventanas de color el extraordinario dinamismo que las sitúa casi fuera del tiempo y que ha dejado detrás de muchas ellas fama taumatúrgica, estela de salud y pacificación. A pesar del aparente silencio, del hieratismo y pasividad de los iconos, de ellos y en torno a ellos surge y se siembra un dinamismo enorme, que conviene descubrir partiendo de que, salvo unos pocos, realizados para la devoción personal y doméstica, la mayoría adquieren su pleno sentido en el recinto sagrado, síntesis del universo salido del amor de las manos divinas y en la celebración litúrgica. En ella el misterio de la vida se realiza rompiendo por medio de la paz, las ataduras de la angustia. Quien se acerca a los iconos deberá, más allá del arte, disponer su corazón de la manera que lo sugiere el evangelio, con la actitud tranquila y pobre —tan difícil en el mundo de hoy— de la infancia espiritual: "Si no os hacéis como niños, no entraréis en el Reino de Dios." (Mt 19,14)

Por ello, el acercamiento a los iconos, tan intemporales en una primera impresión, nos debe abrir a la conciencia del tiempo sagrado, denso y lleno de significados a la manera del espacio sagrado. Este tiempo atraviesa las épocas, traspasa la gloria efímera de los imperios y redimensiona la vida de cada ser humano a la que el salmo da "setenta años y el más robusto hasta ochenta."

La colección de Roger Cabal que se presenta en México, no incluye un icono dedicado específicamente a la Trasfiguración, a

---

[2] Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gadium et Spes*, 15.

no ser la mención pictórica correspondiente al 6 de agosto en el "Menologio" de ese mes procedente de la región rusa de Novgorod (fig. 74, pp. 174s del Catálogo). Sin embargo, es fundamental tener en cuenta que partiendo de esa imagen, rescatada de los relatos evangélicos (Mt 17, 14-20; Mc 9, 14-20; Lc 9 37-43) ahí donde "el Hijo del hombre" deja ver la luz de su divinidad más allá (*trans*) de su figura, es como el pintor de iconos comienza a realizar sus trabajos, que podrán ocupar la vida entera.

Del Monte Tabor surge la intensa luz, única, singularísima, que los Padres de la Iglesia de Oriente han adjetivado como tabórica. El monje iconógrafo se convierte, siguiendo la palabra de Juan, el vidente de Patmos, en "testigo de la luz" (Jn 1, 8) y de esa forma abre su corazón para que en él pueda brillar la luz divina. Puesto en actitud receptiva —orante y de adoración— como Pedro, Santiago y Juan en el monte citado, quien toma el pincel y, por extensión, quien contempla, adquiere una tal apertura en sus ojos que puede descubrir la interioridad de los seres de la creación, la "llama de las cosas", como dice el teólogo ortodoxo Pablo Evdokímov, la huella de la gloria divina impresa en ellas.

Ésta es la línea fundamental que nos lleva a darnos cuenta que el icono es mucho más que una "pintura" que destella belleza: es una *alabanza*, "una doxología con destellos de gloria". La belleza buscada y encontrada "no está en el icono como obra de arte, sino en su verdad." Su vocación se orienta como "evidencia erigida en argumento luminoso de la verdad divina."[3]

El movimiento litúrgico del año eclesiástico nos ayuda a comprender este extraordinario dinamismo, poco percibido en Occidente, donde estamos más acostumbrados a los análisis que a la síntesis. La cuaresma —ese tiempo sagrado que nos remite a los cuarenta días de Jesús en el desierto y a los cuarenta años del pueblo de Israel pasando por parajes áridos— abre con dos lecturas evangélicas contrastantes durante la celebración eucarística de sus dos primeros domingos: la narración del vencimiento de las tentaciones del demonio (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12s; Lc 4, 1-13) y la narración de la Trasfiguración. Al conjugarse ambas escenas (imágenes y textos) en el ánimo del

---

[3] *Cfr.* Paul Evdokímov. *Ortodoxia*, Barcelona, Península, 1968, *passim.*

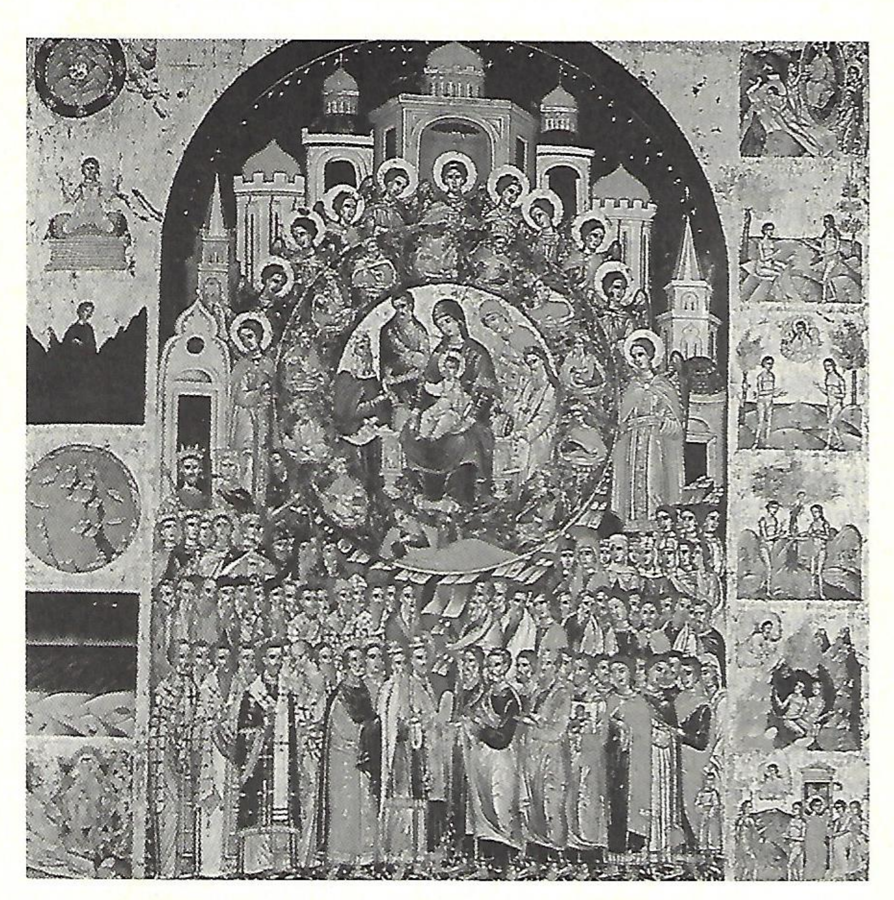
creyente, se asimila la síntesis dogmática que el Concilio Primero de Nicea en 325 redactó así: "Creo en Jesucristo, Dios y hombre verdadero": las dos naturalezas unidas sin confusión ni sobreposición. 'La verdad dogmática está contenida en la imagen pictórica, objeto de fe, no es una línea intelectual aislada y fría.

Asomarse al misterio es la tarea que realizan los iconos. Su contemplación parece requerir, para su pleno aprecio, la actitud de despojo, de ayuno, de desierto interior, con la que se preparaban los antiguos iconógrafos y muchos de los fieles devotos. Sólo irradian su luz de manera completa cuando se integran en el dinamismo de la oración extendida sobre el tiempo y el espacio.

Una cita de Juan Keim nos puede ayudar a comprender mejor el sentido de este "asomo al misterio" del que he hablado:

> Los iconos no son cuadros como los demás; poseen otra naturaleza: son imágenes santas, veneradas 'con temor y temblor'. En la Iglesia Occidental las pinturas que representan temas religiosos son, ante todo, didácticas: tienen el lugar de 'la Biblia de los iletrados' siguiendo la fórmula de Gregorio el Grande. En la Iglesia de Oriente ellos *dan testimonio*; San Juan de Damasco sostiene que 'encierran un misterio y, a la manera de un sacramento, son portadores de energía divina y de gracia'. Los iconos son, en imágenes, lo que las Sagradas Escrituras son por escrito: una forma estética del dogma que supera el entendimiento del hombre y se comprende por los sentidos. San Juan Damasceno proclama: 'Por la intermediación de la visión sensible nuestro pensamiento recibe una impresión espiritual y se eleva hacia la invisible majestad divina.' El icono, por tanto, se reverencia a la manera de las reliquias de los santos y algunos son célebres por haber realizado milagros.[4]

[4] Jean A. Keim. *Icônes russes,* París, Fernand Hazan, 1967, p. 2.



***EN TI SE REGOCIJA*, FRANGHIAS KAVERTZAS, CRETA ;**
PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVII (58X55 cms.)

2. Poesía y mística en movimiento

Los grandes Padres de la Iglesia —pienso sobre todo en San Juan Crisóstomo, Patriarca de Constantinopla (+407) y en San Basilio, Patriarca de Cesarea (+379)— fueron ante todo liturgos, es decir, tenían en la cumbre de su actividad la celebración de los sacramentos. Para comprender el ejercicio de estas acciones, conviene tener presente que las celebraciones litúrgicas ponen en movimiento al ser humano en su integridad; participan de las características del género dramático, se dirigen a los sentidos: la vista, el oído, el olfato, el tacto. Todo este mundo humano se concentra en una actitud totalizadora, difícil de comprender para quienes vivimos en el borde de la modernidad y que se reconoce como la *oración,* un diálogo cara a cara con Dios y con sus reflejos santos. La poesía y la mística, la primera con ritmos marcados por el tiempo y la segunda con su concentración e intemporalidad, se conjuntan delante de las imágenes que forman parte dinámica de la oración litúrgica.

Con este bagaje y estas consideraciones podemos acercarnos a un icono cretense del siglo XVII (Fig. 21, pp. 66s del catálogo) que no podemos decir que "ilustra" el himno mariano de San Basilio que comienza con las palabras "En ti se regocija" o la oración litánica de intercesión que hace desfilar a la Iglesia triunfante a la voz de los casos angélicos y el incesante "Kyrie, eleison; Christe eleison" de los fieles.

Este icono es uno con la palabra del himno y con el acontecimiento que llega a ser en ese acercamiento de la gloria y esa concentración de la gracia que es la Eucaristía. Si los márgenes del mismo presentan los vivos colores de los días de las tareas divinas empeñadas en la creación del universo y de la humanidad y terminan con el dramático escenario de la expulsión del paraíso después del pecado junto al árbol primero; el centro, bordeado del follaje florido en personajes del "tronco de Jesé" (Is 11, 1-9) sitúa a la Virgen María presentando a su Hijo, causa de la redención del género humano y por consiguiente de toda luz y todo regocijo y paz. Hay, en una pequeña iglesia de Roma llamada Santa María *in Via Lata*, un icono mariano que es reconocido como *"Fons lucis, origo pacis."* ("Fuente de luz, origen de la paz"). Esas insinuaciones poéticas densifican la actitud contemplativa y receptiva.

La serena emoción del mensaje de este icono hace que palidezca y se avergüence el mal, apenas insinuando en las figuras de Adán y Eva. Bien podría acompañarse la contemplación de esta espléndida imagen con la recitación de alguno de los viejos "Himnos del Paraíso" de San Efrén de Nisibea el sirio (+373) cuyas raíces se integran en el suelo semítico sin pasar por el helenismo, es decir, han nacido como cantos de jardines bíblicos sin conocer el Parnaso griego.[5]

Podríamos dirigir también la mirada al centro del "Juicio Final" de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina y encontrar cómo María, con el manto azul de la contemplación, está en medio del Redentor y Juez, y de José que presenta los dos maderos de la cruz. El himno occidental "Ave crux, spes unica" ("Salve, cruz, única esperanza") o el lema asumido por la orden de los cartujos *"Stat crux dum volvitur orbis"* ("La cruz permanece en pie mientras el mundo da vueltas") pueden reunirse superando, en el ámbito orante, las fronteras de los espacios y los tiempos.

Para juzgar cabalmente la profundidad de ese mensaje sereno y purificante, habría que confrontarlo con el conocimiento de los sufrimientos y la azorosa historia de los pueblos cristianos del Oriente. ¡Admirable contraste! El pueblo bizantino, las familias surgidas de él y dispersadas en oasis en medio del Islam hostil; la Iglesia dividida y en disputas constantes, no hacen, saludablemente, presencia en los iconos.

Así como en el ejemplo anterior el espacio y el tiempo abrieron la puerta sin perder su identidad y concretez a la universalidad y la eternidad, ahora, al fijarnos en el icono ruso del área del Novgorod del siglo XVI, conocido como "la Madre de Dios Montaña Inviolada", abrimos la puerta a la síntesis de la palabra escrita del Antiguo Testamento, que actúa como profecía vital y la imagen de María inmaculada con su Hijo en el regazo. (Fig. 42, pp. 112s del catálogo).

El vestido de la Virgen está decorado con los anuncios antiguos de la maternidad divina. Algunas volutas estilizadas hacen referencia a la prueba que Gedeón pide a Dios para conocer la voluntad de que él sea instrumento de la salvación de

---

[5] *Cfr.* Ephrem de Nisibe. *Hymnes sur le Paradis* (ed. F. Graffin, R. Laverant) (Sources Chrétiénnes 137), París, Cerf, 1968. Un acercamiento a los Padres de la Iglesia: Hans von Campenhausen. *Los Padres de la Iglesia* (2 vols.), Madrid, Cristiandad, 1974; Ramón Domínguez. *Catequesis y Liturgia en los Padres*, Salamanca, Sígueme, 1988.

Israel de mano de sus opresores (Jue 6, 36-40). El relato del libro de los Jueces en el que se hace referencia al vellón de lana que se pone al sereno de la noche y se exprime por la mañana para llenar una vasija de agua, apunta a los rituales típicos de fundación de un santuario. María es el limpio santuario por excelencia de la presencia divina. Ella en sí misma y como figura de la Iglesia.

El pecho de la Virgen está surcado por un arcoiris. Esta línea curva nos pone en contacto con el relato del Génesis (9, 1-17) donde Dios, después del diluvio, bendice a la descendencia de Noé y establece una alianza con ellos y con "todos los seres vivos que hay en la tierra." La imperfección de esa alianza queda hecha a un lado cuando la luz de Dios atraviesa el seno de María y, en su Hijo, establece un pacto definitivo con la humanidad. Contemplando este pequeño rasgo podríamos escuchar los ecos de homilías de los Padres (comenzando por el ciclo del Génesis de Orígenes),[6] siempre orientadas hacia la verdad mariana y eclesial, armoniosamente unidas. El Génesis representa el plan que Dios ha tenido para el mundo y la humanidad.

Pero hay más señales de la palabra bíblica en esta profusa imagen: La visión de la escalera que une la tierra con el cielo experimentada por Jacob durante un sueño (Gen 28, 12-19) señala hacia una promesa de presencia que se realiza en el nacimiento de Jesús, acontecido gracias a la respuesta de fe de María. De nuevo el texto del Génesis hace alusión a la consagración de un santuario, de una casa de Dios, título que la tradición patrística une a la Virgen: "¡Que terrible es este lugar! ¡Nada menos que la casa de Dios y la puerta del cielo!...Tomó la piedra en la que había apoyado su cabeza, la puso como piedra conmemorativa y derramó aceite sobre ella. Y llamó a aquel lugar Betel —es decir, casa de Dios—; antes la ciudad se llamaba Luz." (Gén 28, 17-19)

Detrás del pie del niño Jesús hay una piedra que alude a la visión que Nabucodonosor tuvo de una estatua que comienza siendo de oro en su cabeza y que pasando hacia abajo por metales cada vez de inferior calidad, tiene los pies hechos de barro mezclado con hierro. Dice el libro de Daniel: "...una

---

[6] *Cfr.* Origene. *Homélies sur la Genèse* (ed. H. De Lubac, L. Doutraileau) (Sources Chrétiennes 7 bis), París, Cerf, 1976.

piedra se desprendió de una montaña, sin que interviniera mano alguna, chocó contra los pies de la estatua...y los pulverizó. Todo se hizo pedazos... Pero la piedra que había chocado contra la estatua se convirtió en una gran montaña que llenó toda la tierra" (Dan 2, 34s). Esta gran montaña inviolada, no tocada por mano alguna, es interpretada por el propio Daniel como "un reino que jamás será destruido y cuya soberanía no pasará a otro pueblo" (Dan 2, 44). Ese reino ha venido a la tierra —nos dice el icono— en el hijo de Dios encarnado en María.

Una figura coronada que se ve a la izquierda, se encuentra en medio de un espacio arquitectónico cerrado. Si bien ese espacio, entonando una especie de canto puede referirse, en intimidad mariana, a la Amada del Cantar de los Cantares: "...jardín cerrado... fuente cercada, manantial sellado..." (Cant 4, 12), hace directa referencia a las celebraciones de la dedicación del Templo nuevo a donde "la gloria de Dios regresa" y a las normas de sus servicios litúrgicos y de la admisión a su santuario. De acuerdo con la visión de Ezequiel, lanzada al futuro, el pórtico exterior del templo "...estará cerrado y no se abrirá, porque por aquí ha entrado el Señor, el Dios de Israel... sólo el príncipe podrá sentarse en él para comer delante del Señor..." (Ez 44 2s).[7]

El Templo nuevo, el santuario definitivo, ha sido erigido y habitado por la gloria de Dios expresada en el Verbo Encarnado en el seno de María. La puerta se hace símbolo de la permanencia sin final de Dios en medio de su pueblo, permanencia que abre el camino a la adoración que ensancha el corazón. Dos textos entrelazados de Juan el Evangelista nos ayudan a percibir la serena profundidad que parece difuminar en un ambiente de viento suave del Espíritu este icono de la "Madre de Dios Montaña Inviolada": "...la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros; y hemos visto su gloria..." (Jn 1, 14), "...—Créeme, mujer, está llegando la hora, mejor dicho, ha llegado ya, en que para dar culto al Padre, no tendrán que subir a esta montaña ni ir a Jerusalén... Ha llegado la hora en la cual los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad." (Jn 4, 21-23)

---

[7] El tema del Templo puede estudiarse en un texto clásico: Jean Daniélou. *Le signe du Temple (ou de la Présence de Dieu)*, París, Cerf, 1942; *cfr.* también Carlos Junco. *La crítica profética ante el Templo,* México, UPM, 1994.

La unidad entre la Madre y el Hijo, la primera como santuario y el segundo como presencia divina real y dialogante, más que ser un postulado dogmático que se escribe y lee, es una realidad que, partiendo de los sentidos, se conoce con la interioridad humana total.

3. "Puerta abierta a la eternidad"

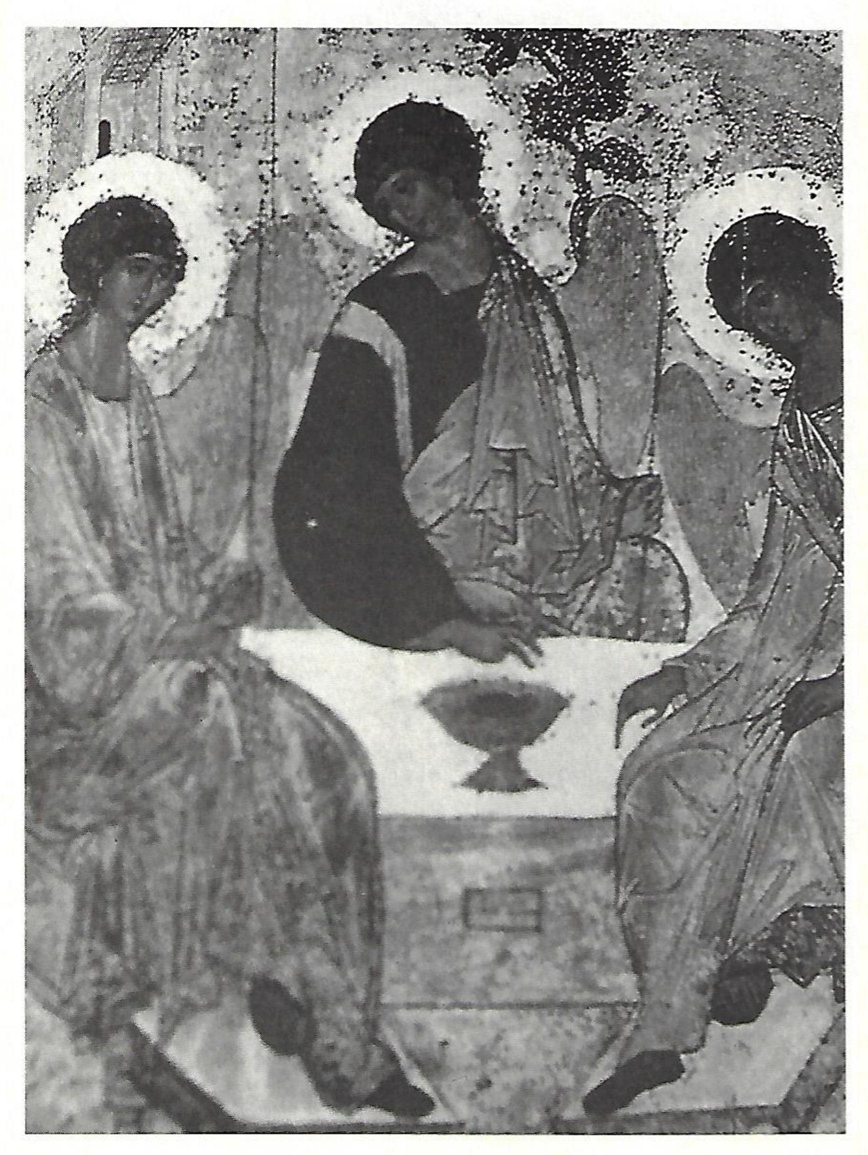
Al ejercitarnos en este intercambio entre espacio, tiempo, imagen y palabra, descubrimos el espléndido y resplandeciente dinamismo de los iconos interactuando con el movimiento de la liturgia, con la voz de la plegaria humana y con la luz de la revelación divina y su presencia regocijadora.

Las dos imágenes preciosas que tratamos de contemplar con los mejores instrumentos de nuestro ser como miembros de la humanidad peregrina de fines del siglo XX, nos introducen, mejor que cualquier acopio de especulaciones teóricas, al inicio de la comprensión de lo que puede querer decir la Sagrada Escritura cuando refiere al Amor y a la Luz los conceptos de "hondura, anchura y profundidad", tan abiertos y tan sin límites que se miden sólo por las dimensiones de la entrega de Jesús por nosotros o cuando, en ráfaga brevísima, pronuncia la palabra "gloria". No se trata de invitar a "creer" en Dios, del modo como se "cree" en un teorema o en una propuesta. *Dios es Luz y es Amor* (*Cfr.* 1 Jn). A él se le encuentra como se encuentra un rostro humano, ventana abierta a una interioridad que tiende a la plenitud.

Quizá sólo quede, reiterando la "invitación a ver la luz" bajo cuya égida situé estas palabras, reconocer y anhelar lo que reconoció y anheló San Pablo en su Primera Carta a los Corintios: "...ahora conocemos de modo imperfecto, lo mismo que es imperfecta nuestra capacidad de hablar de parte de Dios; pero cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto... Ahora vemos por medio de un espejo y oscuramente; pero un día veremos cara a cara. Ahora conozco imperfectamente, pero algún día conoceré como Dios mismo me conoce. Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, pero la más excelente es el amor". (1 Cor 13, 9s-11s)



LA MADRE DE DIOS MONTAÑA INVIOLADA
NOVGOROD, PRINCIPIOS DEL SIGLO XVI, (43X28.6 cms.)



***LA SANTA TRINIDAD* DE ANDREÏ ROUBLEV, MONASTERIO DE LA SANTA TRINIDAD SERGE, 1411. GALERIA TRETIAKON, MOSCÚ**

EL ICONO

*Antonio Espejo**

Incensa y besa
de Andreï Rublev el icono,
hexágono cristalino del ánima tetraperfecta en medio
el grial sin esfuerzo
en la tabla sin mácula reposa,
es la sed de la paz, por fin, saciada
y es lo celeste su morada y su sombra.

El más bello cielo infinito y sencillo,
una tierra invertida en los ojos
por el alado silencio en los dedos,
"Santa Trinidad"
del áura transparente música
que desnuda en su carne de luz
el alma de todos los iconostacios.

** Poeta y escritor y michoacano, actualmente de viaje de estudios en Monte Athos, Grecia. En este poema, el autor realiza un breve homenaje al famoso pintor-monje ruso Andreï Roublev (1360 ó 1370 - 1430), artista de una inteligencia y una espiritualidad fuera de lo común, canonizado por la Iglesia Ortodoxa Rusa en 1988 y que puede ser considerado el más grande pintor ruso. Fue discípulo de Teófanes, El Griego, y de San Sergio de Radonejski. El poema alude a su célebre icono La Santa Trinidad, expuesto actualmente en la Galería Tetriakov de Moscú. Sobre Roublev, en nuestro siglo, es necesario recordar la gran obra fílmica en torno a su vida y obra, Andreï Roublev (1966), creada por el cineasta ruso Andrei Tarkovski (1932 - 1986).*



MIGUEL ARCÁNGEL, **NORTE DE RUSIA,**
SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVII, (86.5X43.8 cm.)

MARGUERITE YOURCENAR O LA ETERNIDAD DEL INSTANTE

*Gilda Waldman**

La literatura proporciona el saber trágico de nuestro destino. Ella escribe y describe la condición del hombre en este mundo apocalíptico, el alcance de la justicia y la libertad, el significado de la vida y la muerte.
Ernesto Sábato

La literatura del siglo XX en Occidente hunde sus raíces en la problemática de un hombre exiliado y abandonado por los dioses, caminante de senderos de utopías y desencantos, cegado en ocasiones por el hechizo del progreso y confrontado siempre con la crisis de su propia conciencia como hombre de la modernidad. Profecía y espejo, exploración y crítica, presentimiento y grito de alerta, la literatura de este siglo ha recreado, estéticamente, la angustia que vibraba en una realidad marcada por el eclipse del pasado y la nebulosa del futuro: la irracionalidad del poder, la soledad y extrañeza del hombre con respecto a un mundo que le era ajeno, su descontento frente al terrorismo tecnoburocrático, la deshumanización en las relaciones sociales, la pérdida de la seguridad, espiritual, etc.

Los caminos seguidos por la creación literaria fueron diversos: o el refugio en el "yo" como gesto simbólico de rechazo a la sociedad, delineando, al mismo tiempo, el

* Socióloga y crítica literaria. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma de México.

> absurdo del mundo (Beckett o Ionesco, por ejemplo), o el ataque, magnificado literalmente, de aquellos aspectos injustos, opresivos o deshumanizadores de la sociedad (Dos Passos, Steinbeck, entre otros). O la ética del compromiso (Brecht, Malraux); o la negación de la civilización industrial (D.H. Lawrence); o la pintura lúcida de la decadencia de un mundo (Thomas Mann, Joseph Roth, Hermann Broch); o bien la explosión provocativa que se escupe a sí misma arrastrando consigo toda posibilidad de redención (Ferdinand Celine, por ejemplo).

Pero también la literatura de este siglo pudo seguir otro sendero: la evocación histórica que decanta los acontecimientos del pasado, recorre la profunda nostalgia de los origenes, y borda los senderos de la memoria para encontrar y recuperar los misterios de la "condición humana". Aquella que atraviesa el tiempo y que, tensada esencialmente entre el bien y el mal, crea y re-crea la historia a través suyo; tal es el caso de Marguerite Yourcenar.

Nacida en Bruselas en 1903 y fallecida en Maine (Estados Unidos) en 1987, Marguerite Yourcenar recorre las vicisitudes del siglo XX. En sus propias palabras, ella

> ... vivirá unos tiempos que son los peores de la historia. Verá al menos dos guerras mundiales ... guerras nacionales y guerras civiles... guerras de religión ... La tortura, que nos parecía relegada a la Edad Media, se convertirá en realidad; la pululación de la humanidad desvalorizará al hombre... El agua, el aire... prodigios casi únicos que han permitido la vida en la tierra, serán manchados y desperdiciados.[1]

Pero Marguerite Yourcenar virtualmente no escribe sobre su tiempo, sino que desaparece tras las luces y sombras del pasado. Su vasta obra —novela, cuento, poesía, teatro, crítica, ensayo, traducción y autobiografía— es un gigantesco fresco temporal y espacial que atraviesa la más variada gama de eras históricas (siglo V a. C., siglo II d.C., el Renacimiento, los siglos XVII, XIX y parte del XX), y que abarca casi todos los espacios geográficos (China, Grecia, la Roma Imperial, los

---

[1] Marguerite Yourcenar. *Archivos del Norte*, Madrid, Editorial Alfaguara, 1984, pp. 366-7.

Balcanes, Flandes, el Imperio Austro-Húngaro, y la Italia de Mussolini). El eje rector que permea y unifica temas y espacios tan diversos es el recorrido por el paso del tiempo para oír las voces del hombre que gritan que la atmósfera de angustia, desolación, desorden, mediocridad, autoritarismo y violencia que creemos privativa de nuestra época, constituye una constante en la historia humana. Para Marguerite Yourcenar, la inefable "condición del hombre", siempre imperfecta, cristaliza en el tiempo y configura las pulsaciones de la historia.

Profundamente inmersa en las fuentes de la cultura universal (la mitología griega, la teología cristiana, el taoísmo chino, el budismo hindú, la filosofía renacentista, la mística judía, y los secretos del hermetismo y la alquimia), la escritora belga recupera la sabiduría que el espíritu humano ha acumulado a lo largo de siglos. Intensamente ligada a los aspectos más sencillos de la vida ("Amaso el pan, barro el umbral de la puerta; tras las noches de mucho viento recojo la madera muerta"), escribiría en uno de los volúmenes de su autobiografía,[2] su obra literaria es un tronco arraigado a la historia, a la naturaleza, el tiempo y la memoria. Su vida conjugó la pasión y el pensamiento; en su creación influyeron la belleza, el fuego, la claridad, la imaginación y el rigor intelectual. Su obsesión fueron, por una parte, los viajes, para sacudir incesantemente los prejuicios y romper los hábitos, y por otra, las ideas y la literatura ligadas ambas en un intenso amor —que es a la vez un profundo cuestionamiento— por la compleja esencia del hombre. Su lenguaje cristalino se hunde en la totalidad de la experiencia, y personajes como Adriano,[3] Zenón,[4] y Alexis[5] —más allá de su especificidad— trascienden la ficción literaria para condensar dimensiones diversas de la tragedia inexorable del destino humano. Una preocupación existencial y literaria recorre la vida y más de setenta años de creación literaria en Marguerite Yourcenar: re-encontrar a través del tiempo los diferentes rostros "... de los hombres que como nosotros comieron aceitunas, bebieron vino, se embadurnaron los dedos de miel, lucharon contra el viento despiadado y la

---

2 *Ibidem*, p. 171.
3 Marguerite Yourcenar. *Memorias de Adriano*, Buenos Aires, Editorial Sudamérica, 1981.
4------ *Opus Nigrum*, Madrid, Editorial Alfaguara, 1982.
5------ *Alexis*, Madrid, Editorial Alfaguara, 1985.

lluvia enceguecedora, y buscaron en verano la sombra de un plátano, y gozaron, pensaron, envejecieron y murieron".[6]

Marguerite Yourcenar es, así, la escritora de lo intemporal que existe en el hombre, más allá de países, religiones, clases, sexo y dogmas definidos. "Escribir es una forma de llegar a la profundidad del Ser"[7] confesaría Marguerite Yourcenar en el ocaso de su vida. En esta búsqueda del hombre y de su razón de ser, en este peregrinar por el mundo interior del ser humano, la escritora reconstruye las capas geológicas del tiempo y recrea la vastedad del universo.

Su palabra tendida hacia el infinito abismo del alma humana se pregunta, recuperando la canción de Bob Dylan: "¿ Cuántos caminos debe un hombre recorrer antes de que puedas llamarlo un hombre?".[8] Su creación es, en la transmutación de la historia en literatura, un viaje poético —inacabable— a través de las ruinas del pasado corroídas por el tiempo, como un recordatorio de que lo que se cree único y particular no es tal. Su escritura es un re-encuentro con el lazo perenne que liga a cada hombre con lo universal, y que lo remonta, desde el presente, hacia todos los seres vivientes del ayer. Para Marguerite Yourcenar, a través de cada hombre se expresa la humanidad, y tanto en el hombre de ayer como en el de hoy se conjuntan todos los hombres posibles. Escribe:

> Bruto es, en verdad, el hombre de la piedra tallada, y el de la piedra pulimentada, puesto que el mismo Bruto sigue habitando en nosotros, pero aquellos Prometeos hoscos inventaron el fuego, la cocción de los alimentos. Aquellos Brutos inventaron seguramente el canto, compañero del trabajo, del placer y de la pena hasta nuestros días en que el hombre casi se ha olvidado por completo de cantar ... Los chamanes se aventuran por caminos análogos a los que tomaron el Ulises de Homero o Dante a través de la noche. Nada impide suponer que el brujo de la prehistoria, ante la imagen de un bisonte traspasado por las flechas,

---

6------ *Memorias de Adriano*, pp. 347, 348.

7 Shusha Guppy. "Marguerite Yourcenar: la última entrevista", en *La Jornada Semanal*, octubre 23, 1988, p. 6.

8 Marguerite Yourcenar señala en la entrevista mencionada que, para la traducción al inglés de su volumen autobiográfico *Archivos del Norte*, se basó en el título de la canción de Bob Dylan "Blowing in the Wind", que cita a manera de epígrafe.

> haya sentido en ciertos momentos la misma angustia y el mismo fervor que un cristiano ante el cordero sacrificado.[9]

En su propia autobiografía —construida con los recuerdos de su padre, fragmentos de cartas, archivos familiares, fotografías, tradiciones orales y publicaciones locales—, Marguerite Yourcenar enlaza la historia de Flandes y del norte de Francia con la vida de hombres de carne y hueso, remontándose en la memoria de las generaciones pasadas y dando voz "a la inmensa muchedumbre anónima de la que estamos hechos... a las moléculas humanas con las cuales hemos sido construidos desde que apareció en la tierra lo que ha sido llamado hombre".[10] En estos volúmenes autobiográficos *(Archivos del Norte, Recordatorios,* y *¿Qué? la eternidad),* Marguerite Yourcenar recupera el mundo de sus ancestros, y hace real la historia a través de la existencia (real y fingida) de seres de carne y hueso.

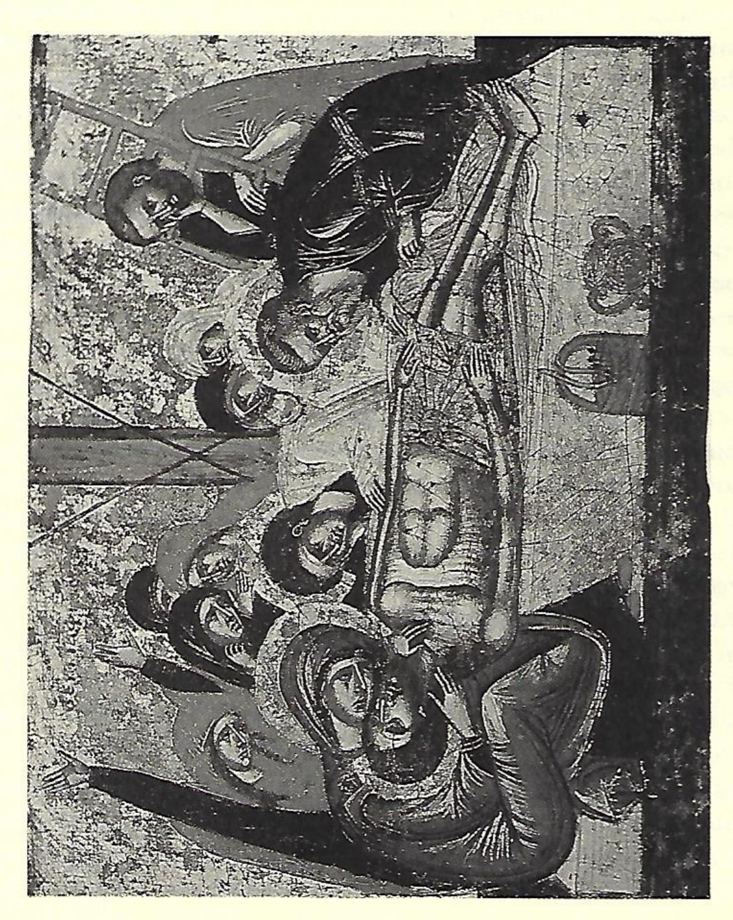
La creación literaria de Marguerite Yourcenar es una antropología filosófica, una reconstrucción metafísica de la existencia humana, una incursión por los laberintos de la historia para desentrañar el misterio que se tensa entre los hombres específicos y el Hombre Universal. ¿Qué hay de peculiar y distintivo en cada hombre y qué de él pertenece a la indivisible condición humana? se pregunta Marguerite Yourcenar. Para responder, la escritora deja oír el tiempo a través de la voz de un hombre, un lugar, un momento.

Su voz —de sustrato casi religioso— es la voz que nos liga, a cada uno de nosotros, con lo que es, ha sido y será. Cual moderna Mnemosyne, nos acerca a los mitos ("principio y fin de la literatura", en palabras de Borges) como metáfora de la realidad, cosmogonía en torno a los orígenes, apelación al estrato básico del alma y anclaje del problema de la existencia humana. Al trascender los tiempos singulares, al participar de la ausencia del tiempo y expresar lo que es común a todo

---

[9] Marguerite Yourcenar. *Archivos del Norte*, pp. 24,25 y 26.

[10] ------ *Con ojos abiertos* (Entrevistas con Mathiei Galey, Buenos Aires, Emecé Editores, 1984, p. 187.



***LA LAMENTACIÓN POR CRISTO MUERTO*, CRETA, PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII, (30.5X39.5 cms.)**

tiempo, el mito se convierte para Marguerite Yourcenar en un juego con el tiempo, en una invención poética como "acercamiento a lo absoluto para tratar de descubrir bajo el ser humano lo que hay en él de duradero o eterno".[11] Fedra, Aquiles, Antígona, Clitemnestra y otros personajes míticos que han conformado la conciencia literaria, filosófica y política de Occidente reaparecen en la escritora tejiendo en un solo hilado las alegorías ancestrales y el transcurrir de lo actual. La temporalidad se suspende en aras de una memoria siempre renovada, orientada a descubrir lo eterno que existe en el ser humano.[12]

Pero si bien para Marguerite Yourcenar por cada hombre pasa toda la humanidad, el hecho particular de ser quien se es corresponde solamente al azar. A pesar de reconocer y reafirmar la universalidad del hombre, afirma: "Cada uno se decide, vive y muere conforme a sus propias leyes".[13] Para Marguerite Yourcenar, la libertad —para conocerse y encontrarse a sí mismo— se vuelve el *leitmotiv* de la existencia de sus personajes y de su propia vida. Así, Alexis busca su libertad sexual como forma de encontrar su "libertad de expresión".[14] Adriano busca el poder "tan solo porque en parte favorecía la libertad"[15] , y Zenón —quien vive entre la Edad Media y el Renacimiento en un mundo en que las certidumbres se desmoronan— lucha hasta la muerte por "pensar y actuar como yo quisiera".[16] Marguerite Yourcenar —miembro de la Academia Francesa sin desearlo, enemiga de grupúsculos literarios, ajena a reconocimientos fáciles— transgrede los códigos literarios marcados por el mercado, retomando como grandes temas el tiempo, la historia, el destino, el amor, la muerte (aún afirmando irónicamente: "No tengo la impresión de ocuparme de cosas que interesen a la mayoría de la gente").[17]

Escritora a contracorriente del espíritu de una época que proclama "el fin de hombre" y el agotamiento del espíritu humano, que pragmatiza tanto el arte como la vida, Marguerite

---

11 ------ *Ibidem*, p. 83.
12 ------ *Fuegos*, Madrid, Editorial Alfaguara, 1982.
13 ------ *Memorias de Adriano,* p. 43.
14 ------ *Alexis* (prólogo de la autora), p. 15.
15 ------ *Memorias de Adriano*, p. 43.
16 ------ *Opus Nigrum*, p. 134.
17 ------ *Con los ojos abiertos*, p. 144.

Yourcenar se sumerge —desde la realidad fragmentada de un presente que olvida las referencias temporales— hacia las profundidades intemporales del ser humano y de su presencia en un instante histórico incorporado a una noción cósmica de eternidades.

Peregrina permanente de "la gran prisión que es el mundo" (como afirma su personaje Zenón), Marguerite Yourcenar rechaza el mundo que le tocó vivir, y desconfía tanto del progreso (que arruina la ecología, multiplica el despilfarro y crea valores falsos) como del presente, que no es sino momento efímero, superficial y limitado.

Al volcarse hacia el pasado, Marguerite Yourcenar recupera, en un sentido marcusiano, la fuerza de la memoria como posibilidad subversiva en contra de la sumisión y el olvido. Pero la memoria es también, en Marguerite Yourcenar, el contrapeso frente al poder disolvente del tiempo. La literatura es, para ella, la depositaria de la memoria del hombre y la recuperación poética de esa realidad etérea que es el tiempo. Su creación literaria enlaza las coincidencias y convergencias atemporales para aprehender y descifrar la aventura del hombre, volviendo para ello los ojos al pasado y convirtiéndolo en algo permanentemente actual.

Escribe Marguerite Yourcenar en voz del emperador Adriano: "El tiempo no cuenta. Siempre me sorprende que mis contemporáneos, que creen haber conquistado y transformado el espacio, ignoren que la distancia de los siglos puede reducirse a nuestro antojo".[18]

Marguerite Yourcenar capta la esencia y las angustias humanas de un momento histórico; examina las exigencias y demandas del hombre de ese tiempo, pero también recrea las permanentes dudas, alegrías, miserias y grandezas de todo hombre atado al tiempo y libre del tiempo, sujeto a un lugar y libre de todo lugar. Su lectura remite a un diálogo entre los vivos y los muertos, y la poesía de su obra se convierte en una vía de acceso a la ruptura con la linealidad de la historia. La pasión de su palabra, su actitud ética ante el hombre y la historia, su compromiso literario orientado a crear lucidez en el lector, convierte a Marguerite Yourcenar en una poeta que ausculta el pasado para medir la distancia que lo separa del

---

[18] ------ *Memorias de Adriano,* p. 346.

presente. Y en sus propias palabras, tal distancia es muy pequeña:

> La vida está mucho más en el pasado que en el presente. El presente siempre es un momento corto, aunque su plenitud lo haga aparecer eterno. Cuando se ama la vida, se ama el pasado porque es el presente tal como ha sobrevivido en la memoria humana. Lo que no quiere decir que el pasado sea una edad de oro. Igual que el presente, es a la vez atroz, soberbio, brutal, o sólo medio-cre.



SAN JUAN BAUTISTA . **BULGARIA, 1702 (51.2 X 35 CM.)**

DOS POEMAS DE MARISOL SALMONES*

* Ensayista y poeta. Licenciada en Humanidades y Maestra en Arte Contenmporáneo. Anteriormente ha colaborado en **Intersticios** (Año 2, No. 4). Entre sus publicaciones destaca el libro *Todavía quedan unos cuantos vacíos...* (Ed. Integrarte).

HE OÍDO QUE EN EL ECO

He oído que en el eco
de sonidos confusos
por debajo
el silencio hace trampa
y se vuelve
una llanura extensa
amplia y casi absoluta.

Toda una superficie sin
huellas
todo un
suelo certero sobre el cual
descalzarse
y hundir con cada paso
la verdad de la tierra y la carne
sobre el mundo.

(oct. 97)



***BAUTISMO DE CRISTO*, NORTE RUSIA, SIGLO XVII (32.7x27.7 cms.)**

LAS NOCHES

La noche catedral, desolación y sueño
Se inclina en el regazo de la sombra
No hay nido
La cuerda es bruma

Adelgazada hasta el temblor
El arpa sabe de ese amigo pirata
Hecho de sol poniente
Entre esquivar las olas, esquivar las estrellas
Y abrazar la madera de una hondura sin luz

Toda coral de luna
Ella es la réplica de tempestad
La réplica que toda abierta canta el derecho a amar
Y a detestar el pulimiento venido
Del rodar y rodar de tantos ríos

Las noches
Suspendida una sola sin los siglos
Talla caligrafías de memoria
La noche catedral
Se sueña nota larga de violonchelo y aire
Ella es espacio mineral

Puede dormir los días, las estaciones
Tomar el pan que está sobre la mesa
Y recorrer la plaza sobre el musgo.

(oct. 97)

ENREDADERAS INVISIBLES (III)

*Andrés Ortiz-Osés**

❋ Tomar distancia cuando te hundes: no respecto al hundimiento sino respecto a lo (ya) hundido.

❋ Para saber sobrevivir hay que coafirmar simultáneamente la inmanencia y la trascendencia, así pues el arraigo o amparo y la proyección o apertura.

❋ En su obra *El vuelo mágico*, M. Eliade parte de que la hermenéutica pertenece a las fuentes vivas de una cultura: "pues una cultura se levanta sobre una serie de significados y valoraciones de sus mitos o ideologías específicas".

En esta obra el autor se manifiesta *supersticioso* en el sentido etimológico del término, que quiere decir "lo que permanece" (superstare). Esta autodefinición lo hace crítico de las modas arrogantes, pero interesado en el arte contemporáneo, en el que entrevé una búsqueda de la *materia informal* o larvaria (así en Brancusi).

Finalmente, resulta interesante su caracterización del pensamiento, el cual se ejercita, según él, o bien para superar una pena (nivel existencial) o bien para aclarar una confusión (nivel esencial).

❋ He elevado el pensamiento filosófico: para poder abajarme a ras del suelo.

❋ La rutina también es necesaria: significa que nuestras ruedas rotan sobre la ruta marcada.

❋ Los libros clásicos religiosos permanecen porque hablan de lo que permanece al final: nada.

Nada de lo que al principio creemos que va a permanecer.

---

* Universidad de Deusto, Bilbao-España.

* Según Nietzsche, los auténticos intérpretes de lo real son nuestros *afectos* (Schlechta III, 480).

De donde la razón hermenéutica como razón afectiva.

* El chamán atraviesa cual espíritu los tres reinos: cielo, infierno y tierra.

* Frente a la metafísica *visual* de los griegos, Franz K. Mayr opone la metafísica *auditiva* del judeocristianismo.

La ontología griega objetiviza lo real: la judeocristiana *otología* (de ous-otós: oído) subjetiviza o personaliza la realidad.

De todos modos, el cristianismo con su encarnación realizaría una síntesis en Cristo de la Palabra y la Imagen: con la diferencia de que la Iglesia ortodoxa acentúa la *visualidad* griega en sus iconos, mientras que la Iglesia occidental acentúa lo *auditivo* cercano a la mentalidad romana con su respeto por la tradición jurídica de tipo oral y su formulismo ritual (V. al respecto F. K. Mayr, en: *Das Buch vom Hören*, Herder).

* El ser es simbólico, el ente es semiótico: el ser simboliza el sentido, el ente señala el significado.

* La modernidad entre nosotros: la modernez.

* A lo largo de la vida tenemos problemas ónticos o regionales con la existencia: pero al final nos confrontamos ontológica o radicalmente con la propia existencia.

* Uno está solo frente a los demás.

* El lamento de las gaviotas sobre la superficie de la mar: los peces son los amenazados. (Cuando alguien se lamenta, otro suele sufrir las consecuencias).

* La lógica entre los perros es parecida a la lógica interhumana: olfateo, visión, toma de contacto, riña o juego, afección o solitariedad.

* No tener miedo a la vida y la muerte: tener *pánico* (que se diluye panteistamente con ayuda del dios Pan).

* Cuando te embargue un problema, muévete (incluso físicamente): para removerlo psíquicamente.

⁕ Al proyectar una *mitología fratriarcal*, el cristianismo, desmitologiza al mito arcaico fundador de un desequilibrio entre el héroe fundador divinizado y lo fundado o humano: pues ahora son uno por la encarnación. De esta forma, el proceso ascensional de divinización del hombre (mito clásico) se convierte en descenso humanizador de lo divino así coimplicado en el mundo (cristianismo): con lo cual se da un proceso de desmitologización o desdivinización que conducirá a la secularización poscristiana.

⁕ El Evangelio no sólo es positivo sino crítico: avisa de lo que ocurre en este mundo con quien es *bueno* y se porta bien —que hay *malos* que se portan mal con él. Una especie de advertencia para no ser solamente bueno, sino también "malo".

⁕ Quizás Dios esperaba más de mí en este mundo: pero también yo esperaba más de Dios en esta vida.

⁕ La beatería agnóstica y atea de nuestro progresismo oficial (E. Trías).

⁕ Cansarse con un niño descansa de los mayores.

⁕ La homosexualidad es estéril: pero no por ello debe ser esterilizada.

⁕ La vida es mortal: mas no por ello debe ser mortífera.

⁕ Las nieblas otorgan a los verdes valles cántabros un estigma de enigma.

⁕ Feliz tristeza: melancolía blanca: nostalgia tersa.

⁕ Tu tranquilidad contrasta con mi intranquilidad amorosa: ahora yo también he alcanzado tu tranquilidad —inamorosa.

⁕ La luz se oscurece bajo la amenaza de las nubes: la respuesta de las casas es arraigarse más hondamente a su tierra, junto a la ría quieta y bajo el ronco sonido del campanario.

⁕ La lluvia deja porosa el alma.

✱ Qué anhelo de comprender la realidad en profundidad de sentido: y qué pasión cuando se atisba algún simbolismo resuelto por uno mismo u otro.

✱ Precisamos aptitud y actitud: talento y talante.

✱ El sentido —la dirección de lo sentido.

✱ Caminante, hay camino
que lo ha hecho el caminero.
(A Juventino Caminero).

✱ Me dicen que se han perdido leyendo a Savater: entonces a mí ni me encuentran.

✱ Sólo sé que no sé: decía Sócrates para no tener qué enseñar.

Aprender a no enseñar: aprender a aprender.

✱ No me interesa interesarme por ciertas cosas.

✱ Un clérigo *capréolo* afirma que es egoísta el hacer amigos: por eso sólo tiene enemigos a los que amar.

✱ Solo sé que no sé: pues sólo sé en compañía.

✱ Comillas: el museo del prado.

✱ Visita al Palacio del Marqués de Comillas: frente a sus piedras enhiestas medito en la fragilidad de las humanas relaciones.

✱ Mientras el Marqués comillense retozaba en la inmanencia laica del llano, el clero comillano se exponía a la trascendencia en su montículo pontificio.

✱ Mi afición/afección por la mar procede de la encerrona teológica en Comillas: cuya única apertura estaba en el mar.

✱ La hermenéutica preconiza una visión de soslayo de las realidades.

✱ Malo es ocultar el secreto enfermante: y malo es desvelarlo antes de tiempo.

* Según L. Rosenmayr, la protección del niño africano (*bambara*) por su madre es la base de una protoconfianza que se continúa en el grupo de edad, en la asociación de iniciados y, finalmente, en el respeto al grupo de ancianos (*V.Männerbande-Männerbünde*, Joest-Museum, Colonia 1990).

* Entre los aborígenes australianos el rito de la subincisión del joven servía para autofirmar su masculinidad, al desechar la "impura" sangre materna (apud W.Lipp).

* Si lo europeo es la *razón*, lo hispánico representaría el *sentido*: el cual se topa históricamente con Iberoamérica como lo *sentido*.

* En Nueva Guinea, como lo describe B. Bohle, el adolescente adquiere su adultez. masculina y preparación al matrimonio a través de una relación homosexual con un adulto iniciador

* La *cultura* proviene del *cultivo* de la tierra: y culmina en el *culto* del cielo.

* Como ha mostrado H. E. Richter, la independencia moderna del individuo conlleva la inflación del yo: ahora cada uno es dios (Der Gotteskomplex).

* En el *arquetipo* aparece ya la hendidura inicial (*typos*) suturada también desde el principio (*arjé*): el arquetipo como fundamento (*arjé*) herido (*typos*), así pues como un fundamento que se desgaja de lo fundado por cuanto lo trasciende.

* J. Beriain critica bien la religión política de S. Arana en nombre de la religión civil (estudiada en América por Bellah).

* Interesante el ritual masón en el que el ordenando experimenta una vivencia simbólica de la muerte, con el fin de que tome conciencia decidida del humano morir (apud J. Kunisch).

* El hueco que nos nace: todo es nada (Patxi Lanceros).

✱ Observado por mi propio ojo en el cristal oscuro del metro: el ojo añejo del hombre viejo.

✱ Amamos a personas solitarias que nos dejan solos.

✱ Ser hombre es tener hambre: de ser de otra manera.

✱ La muerte proviene cuando ya no digerimos el mundo, sino que el mundo nos digiere: convirtiéndonos en cosmos.

✱ Podríamos hablar del ateo como desatado: desaforado.

✱ Predicamos lo que no damos: practicamos lo que no decimos.

✱ La vida vista desde abajo brilla: y vista desde arriba echa humo y cenizas.

✱ Las Ideas son filosóficas (abstractas): los Arquetipos son antropológicos (vivenciales).

✱ Toda cultura es intercultura como todo lenguaje es interlenguaje.

✱ El héroe occidental saca el pecho con el que respira: el antihéroe oriental tipo Buda respira con el estómago.

✱ Poco a poco no envidio nada: de este mundo.

✱ La modernidad nos resfría con sus refrigeraciones.

✱ No Dios o la Naturaleza: Dios y la Naturaleza, la Forma y la Materia, el Espíritu y la Tierra.

✱ No deberíamos nacer pero, ya que nacemos, no deberíamos morir (B. Gracián).

✱ La verdad está en la totalidad (Hegel): pero el sentido está en la mediación.

✱ La razón es ordenadora: el ordenador de la realidad.

✱ Nadie es fuerte: sólo la muerte.

✳ Importante que la muerte nos coja reconciliados con nosotros, los demás y la divinidad.

✳ De joven el problema es la vida: de viejo el problema es la muerte.

✳ No deberíamos existir pero, ya que existimos, no deberíamos desistir.

✳ Me intriga la expresión jurídica tradicional "se obedece pero no se cumple": referida a las leyes contrarias a fuero.

✳ El simbolismo está frente al fundamentalismo o literalismo: el sentido es simbólico por cuanto no se da cósica o literalmente (dogmáticamente).

✳ Lo sagrado: ni intocable ni manipulable.

✳ Yo te quería y tú te dejabas querer: pero no me querías.

✳ Sentimos como pecado o vergüenza haber hecho cosas en nombre del amor, cuando en realidad las hacíamos en nombre del sexo.

✳ Nuestro último fracaso sentimental puede venirnos bien: para no volver a irnos: para tratar de que sea el/lo último.

✳ En estos tiempos desvitalizados recomiendo extracto de *equinácea*: pone como un *equino*.

✳ Prometer por la conciencia y el honor es prometer por el fuero interno y el foro externo.

✳ Aquí los mandarines sólo se hacen caso a sí mismos: y sólo cuentas si recuentas su eco.

✳ Parece que mi enfermedad aún no tiene trascendencia: así que la inmanencia tiene también su lado positivo.

✳ *Post nubila, Phoebus:* Tras la tormenta sale el sol —pero se vuelve a poner.

✳ En Iberoamérica me acusan de racionalista: y en Europa de irracionalista.

* Según el estructuralismo, pensamos la realidad a través de las categorías de materia y forma: pero según nuestra hermenéutica simbólica esas categorías son ya trasuntos de experiencias antropológicas.

* Nada dura: sólo la nada es tan dura como el ser.

* Cuando vivimos con ilusión se resiente lo real: cuando vivimos sin ilusión nos resentimos de la realidad.

* Entre los antiguos se hacían confesiones públicas para conjurar una situación: ahora nos confesamos en los escritos para conjurar nuestra situación.

* Me he sentido más solo cuando estaba acompañado: porque la soledad lo es en relación con la compañía y su oscilación o distancia.

* El que persevera se asevera: el que permanece amanece.

* En mi vida hay tres épocas existenciales: la adolescente dureza precultural, la juventud cultural idealista y la madurez poscultural realista. La etapa final será sin duda el final surreal: transcultural.

* No encerrar la vida en actos sustanciales, sino dejar fluir su devenir en apertura de sentido.

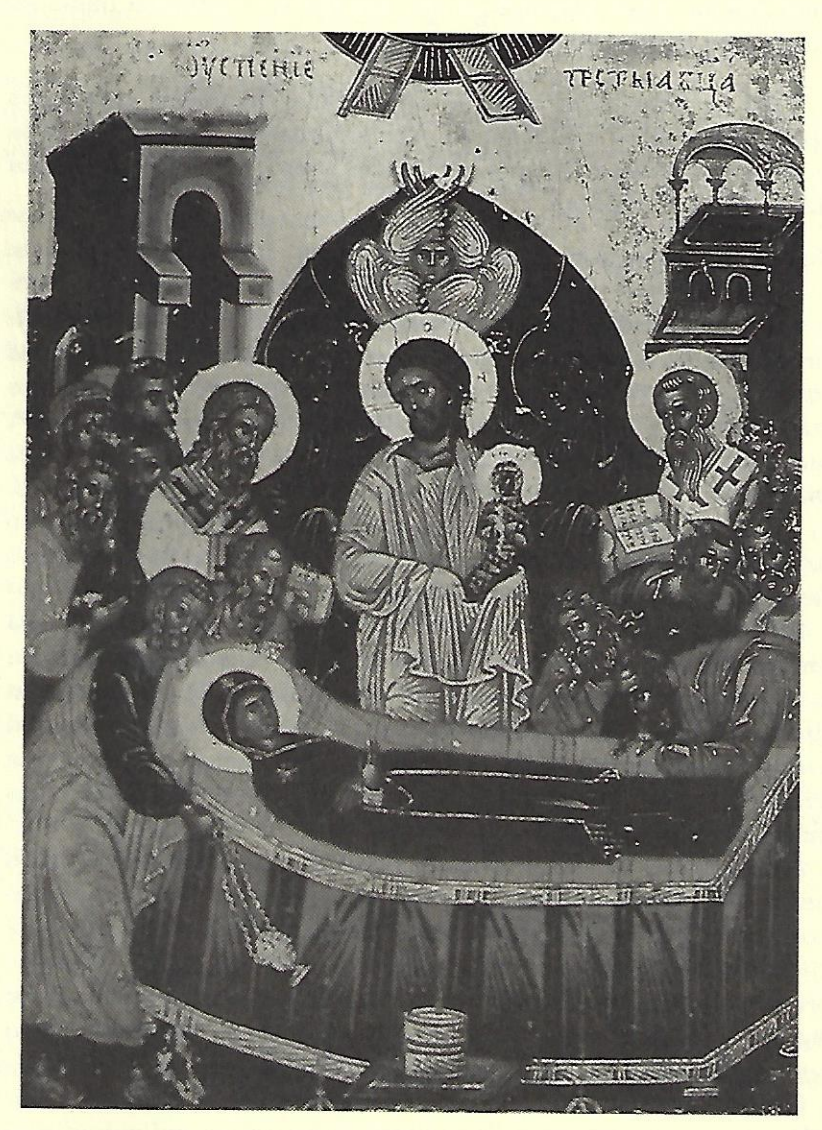
* Pasar desapercibido: para poder apercibir lo que pasa.

* F. González, al ser progresista, pudo ser conservador: José Ma. Aznar, al ser conservador, puede ser progresista.

* Según G. Sioui, el trasfondo cultural amerindio está simbolizado por el Círculo relacional de la vida, en cuya urdimbre se interconectan todos los seres.

* La peor soledad: la mal acompañada.

* Las quietísimas vacas en el prado: símbolos del tiempo colgado.



LA DORMICIÓN DE LA VIRGEN. **MACEDONIA, SIGLO XVI (23.3 X 17.2 CM.)**

✱ *In illo tempore*: En aquel tiempo fundacional o mítico, no en este tiempo lineal o secular.

✱ Uno empieza a dar gracias a Dios por la vida cuando ésta comienza su ocaso, viéndola como una dádiva cotidiana hasta su dilusión en lo infinito.

✱ No se sabe si el aire de suficiencia de tantos escritores españoles se debe a la falta de reconocimiento ajeno o a la falta de autoconocimiento propio. (Mientras tanto, gente como García Nieto está postergada).

✱ El tiempo del amor: utópico y atípico.

✱ En su obrita *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, R. Girard vuelve a plantear lúcidamente su visión de la *rivalidad mimética* que está en el fondo de todo antagonismo interhumano: el cual proyecta fuera de sí al "chivo expiatorio". Nuestras sociedades están ancladas en la idolatría y la fascinación del/lo otro, que intentamos atrapar y apropiárnoslo. En esta perspectiva *pagana*, solo el cristianismo ha realizado una profunda ruptura antropológica, al presentar a la víctima de nuestra envidia y celos como inocente.

El autor pone así el dedo en la llaga supurante de nuestra convivencia: el *escándalo* (*skandalon*) como obstáculo o trampa que nos hace tropezar y caer en el pecado de la comparación odiosa. La cual habría sido suprimida por el cristianismo, al desacralizar la mitología de la rivalidad social y afirmar la persona frente al sistema: de modo que ahora todas las comparaciones resultarían amorosas.

Ahora bien, el autor parece olvidar ingenuamente que, a pesar del cristianismo, retorna cíclicamente lo *demoníaco* exorcizado por el Evangelio. Por otra parte, vuelve a repetirse mítico/miméticamente la fuerza comunal del *destino* —representado por el coro en la tragedia clásica—, la cual se impone a la persona —un concepto de origen cristiano, pero convertido por la modernidad en el individuo casi perdido.

Cierto, hay una emergencia poscristiana de la persona como individuo autónomo, pero a menudo raya en un *individualismo* suspendido en el aire. Y cierto, el cristianismo ha desacralizado la naturaleza posibilitando así la ciencia occidental, la cual

empero roza el ámbito de lo *no-humano* al atenerse a lo previsible (frente a lo impresvisible humano).

Finalmente, quisiera decir algo sobre la presunta inocencia de los héroes clásicos tipo Edipo, según R. Girard, puesta de manifiesto por la razón cristiana. Ahora bien, quizá Edipo era inocente de parricidio e incesto, pero lo *edípico* persiste en nosotros: no hay que tomar entonces a Edipo como un tipo o individuo, sino como un arquetipo o símbolo de nuestras pulsiones animalescas o bien demasiado humanas.

Hay pues una *ontología mimética*, como sabía ya Platón, que se repite en nosotros cuasi destinalmente: ya cuya fatalidad solo es posible exorcizar transversalmente, como hace el propio cristianismo. Pero también el mito, tomado no literalmente sino simbólicamente, trata de exorcizar la repetición de lo mismo al tomar conciencia crítica de lo destinal.

No podemos defender, como Girard, el purismo de lo divino frente a lo demoníaco o diablesco convertido así en chivo expiatorio. Sería mejor asumir nuestra parte de culpa y pena, sin hacer penar al otro por nuestra culpa o pena inasumida. Estamos pues de acuerdo en el mensaje, aunque no en el método: pues en el mito no se culpabiliza al individuo sino a sus instintos procedentes de un destino que tiene rasgos divino-demoníacos. O sea que *todos* —dioses, hombres y demonios— estamos metidos en el mismo drama: la conclusión no es sálvese quien pueda, sino salvémonos mutuamente, asumiendo la complicidad de la realidad (su complicación).

❋ El feminismo contemporáneo ha rechazado el término patriarcal de *seminario* (*seminarium*) por el matriarcal de *ovarium*.

❋ La utopía como una edad pía o piadosa.

❋ Sólo se vive una vez —dicen los malvividores.

❋ Dijo Heidegger que quizás solo le entendieron los médicos: pero yo me conformaría con que me entendieran las enfermeras.

❋ Triángulo trascendental: la mar, el dios y yo mismo.

✷ En la comedia de la vida ante el otro triunfa el *quite*: quítate tú que me pongo yo. Pero en la tragedia del toreo ante lo otro (el toro) triunfa el desquite: quítome yo si no te quitas tú.

✷ *Sobre la identidad cultural iberoamericana*

En un primer momento habría que introducir la concepción de una antropología hermenéutica, cuyo cometido consiste en estudiar las autointerpretaciones simbólicas del hombres o modo de mitologías o visiones del mundo.

En un segundo momento deberíase realizar un acercamiento a la cultura *hispánica* articulada en torno a la categoría filosófica del "sentido": el cual es la traducción española de la Razón europea a través del *sensus* latino-mediterráneo.

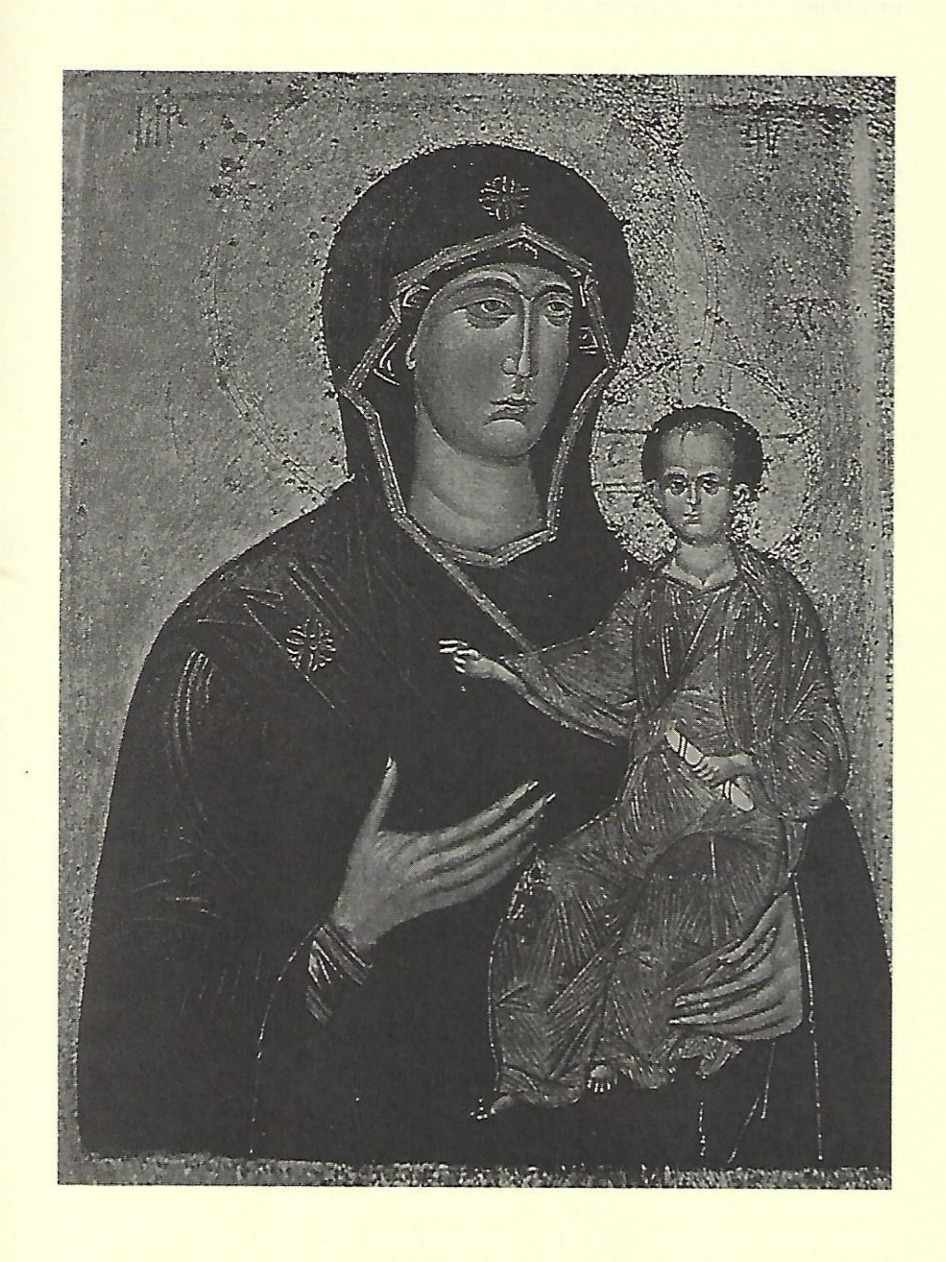
Una vez planteado el horizonte hermenéutico y el punto de partida del *sentido* como categorización hispana de la razón europea, quedaría despejado el camino para proseguir la dirección del sentido hacia lo sentido como otro: la visión *amerindia* de la vida como círculo mítico relacional de la existencia, junto a su autóctona religiosidad cosmonaturalista y otros caracteres psicosociales indígenas (como el trasfondo matriarcal).

Con todo ello estaríamos preparados para plantear la cuestión de la "conjunción" cultural *iberoamericana*, cuya identidad simbólica podría expresarse en la categoría de "razón afectada": cuya entrevisión los poetas latinoamericanos aportan su especial contribución a definirla literariamente.

Por último, cabría la posibilidad de reinterpretar esta categoría de la "razón afectiva (cromática, seminal o sentimental) como en su negatividad como razón defectiva (inefectiva, retórica o mágica).

Se trataría entonces de proponer una razón *mito-lógica*, capaz de adunar lo mítico y lo lógico, la afección y la efección, abriendo la propia identidad iberoamericana al otro complementario (acá Noreuropa, allá Norteamérica). O por una razón mestiza, mediadora o simbólica. (Ver su exposición en: X

Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Univ. Salamanca 1996).



IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Alejandro Tomasini Bassols.
Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana,
México, Grupo Editorial INTERLINEA, 1995.

ACERCA DE "ENIGMAS FILOSÓFICOS Y FILOSOFÍA WITTGENSTEINIANA" DE ALEJANDRO TOMASINI

Teresa Santiago O.[*]

No son muchos los libros de filosofía, escritos por expertos, que se publican en nuestro país. De éstos, son muchos menos los leídos y comentados. Semejante situación tiene como consecuencia el que se produzcan grandes vacíos en la discusión y confrontación de ideas tanto en el ámbito académico como fuera de él. En este sentido, el último libro de Alejandro Tomasini, *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana*, nos ofrece la oportunidad de adentrarnos en la reflexión de los grandes temas de la filosofía occidental desde un punto de vista quizá no muy en boga, pero no por ello menos interesante.

El autor, muy prolífico por cierto, nos brinda de nueva cuenta una obra realizada con sumo cuidado y con la seriedad que el trabajo filosófico exige. Experto en el pensamiento filosófico contemporáneo, particularmente en el del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein, Tomasini lleva a cabo en este libro un recorrido que toca de fondo algunos de los problemas más acuciantes de la filosofía, verdaderos enigmas del pensamiento humano planteados por Kant, Aristóteles, Mill, Nietzsche, Hume, Descartes, etc. La línea que nos guía en este recorrido

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

no es histórica, sino que los lazos que vinculan a los diferentes autores expuestos son de tipo temático o teórico.

La estructura del libro es la de un conjunto bien articulado de diversos ensayos, reunidos bajo cinco temas o capítulos generales: ***Filosofía del lenguaje, Metafísica, Lógica filosófica, Filosofía de la mente y Naturaleza de la filosofía***. Cada uno de los ensayos corresponde a un enigma o problema, ejemplificado con dos o más tesis de filósofos de la tradición. Hasta aquí la estructura del trabajo no tendría por qué ser especial. Sin embargo, el elemento que da todo el sentido a la obra estriba en que la exposición de las tesis clásicas sirve de telón de fondo para presentar la propuesta del propio autor siguiendo la línea de pensamiento y la herramienta teórica del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. Así, por ejemplo, en el tema de "Verdad", correspondiente al capítulo de ***Lógica filosófica,*** se exponen los argumentos de William James y Alfred Tarski para ser confrontados con los del propio Wittgenstein. En el tema de "El lenguaje de la filosofía" del capítulo sobre la naturaleza de la filosofía, Wittgenstein dialoga con Nietzsche y Heráclito; en el de "Métodos de investigación y curación filosófica", con Freud y Lazerowitz, etc. En algunas ocasiones la confrontación se realiza con el propio Wittgenstein, el del *Tractatus Logico-Philosophicus* y, en otras, con autores que difícilmente figurarían en las historias de la filosofía, como Goethe para el tema de los colores.

El libro de Tomasini contiene una rica variedad de tópicos cuya exposición obedece al propósito de mostrar de qué manera, bajo la óptica de la filosofía del segundo Wittgenstein, adquieren un carácter enigmático e irresoluble. No hay que olvidar, tal como lo advierte el propio autor del libro, que el espíritu que anima su trabajo no es el de presentar una propuesta más que pueda ocupar el lugar de las tesis confrontadas, sino el de mostrar de qué manera se "disuelven" los enigmas planteados por éstas cuando se arroja luz sobre los errores y confusiones conceptuales a los que nos vemos conducidos por una mala comprensión de la gramática (en sentido wittgensteiniano) de nuestras expresiones. En palabras del propio autor, "El tema central del libro lo constituye el original modo de pensar y hacer filosofía del último Wittgenstein, así como algunos de los

resultados a los que condujo en ciertas ramas de la filosofía, y el objetivo principal del libro es mostrar, por medio del tratamiento de problemas filosóficos concretos, de qué manera la posición labrada por el insigne pensador austriaco representa una auténtica y radical ruptura con eso que llamamos "filosofía occidental" (pág. 12).

Dada la imposibilidad de comentar en este espacio la totalidad de los temas abordados en el libro, me limitaré a hacer un breve comentario sobre dos de ellos: el que corresponde a la esencia del lenguaje (en el capítulo de *Filosofía del lenguaje*) y el problema de la comprensión (en el capítulo de *Filosofía de la mente*) con el fin de ilustrar el tipo de trabajo que el lector encontrará en esta obra.

La obra inicia con el tema de "La esencia del lenguaje", marcando así la pauta a seguir en todo el libro, en cuanto al modo de entender el papel de la filosofía del lenguaje y del lenguaje mismo. En efecto, en esta primera parte se exponen algunas de las concepciones tradicionales acerca del lenguaje: la de San Agustín y la del Wittgenstein del *Tractatus*. En cuanto a la concepción agustiniana, nos enfrentamos con una idea clásica referencial del lenguaje, según la cual toda palabra tiene como referente un objeto, de modo que aprender a hablar consiste en aprender los signos que se emplean para los conceptos que corresponden a cada cosa. Para referirnos al gato empleamos "gato", para hablar de la mesa, "mesa", y así sucesivamente. De algún modo, nunca suficientemente explicado en la teoría, cada expresión comporta su significado o, si se quiere, su significado es la cosa a la cual remite esa palabra. Por otro lado, tenemos la teoría pictórica del lenguaje que Wittgenstein desarrolla en el *Tractatus*. Al margen de su complejidad, podemos decir que trata de una teoría representacional del lenguaje. Las oraciones son "retratos" de los hechos por lo que entre unos y otros existe una completa simetría en cuanto a su estructura: por un lado tenemos los elementos que conforman a los hechos y, por el otro, los elementos de la proposición que describe al hecho. Dice Tomasini con relación a dicha teoría: "En resumen: el lenguaje no tiene otra función que la de retratar hechos, esto es, enunciar situaciones objetivas, que pueden ser de la más variada índole" (pág. 26). Si

bien es cierto que ambas concepciones guardan enormes diferencias, sin embargo, ambas pretenden dar una explicación adecuada de la esencia del lenguaje, por lo que este último se convierte en un objeto abstracto de reflexión filosófica.

Frente a dichas concepciones se presenta la del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. Esta nueva manera de ver el lenguaje, decíamos, marca la pauta a seguir en los temas más concretos que se tocarán a lo largo del libro. Con la habilidad teórica que le da su conocimiento del tema, Tomasini expone en unas cuantas páginas una de las concepciones más interesantes e influyentes acerca del lenguaje en el presente siglo. De ésta destacamos los siguientes puntos generales: no hay algo que sea El lenguaje, *qua* ente abstracto con una estructura determinable *a-priori,* por lo que la pregunta por su esencia no tiene mayor sentido. La determinación del significado de los distintos signos de un lenguaje "es un prejuicio que nos compromete con la idea de categorías gramaticales (que) tienen implicaciones me tafísicas" (pág.27). "Wittgenstein (...) reemplaza las teorías del significado en términos de objetos (físicos o mentales) por el punto de vista de que el significado de una palabra es su *uso*, lo que de hecho hagamos con ella" (pág. 30). De donde se extrae la idea del lenguaje como algo que está en permanente expansión, algo indeterminable a partir de una teoría o concepción filosófica acerca del mismo. "Eso que llamamos 'lenguaje' es más bien un conglomerado indeterminado (no caótico) de juegos de lenguaje" (pág. 31). Este nuevo instrumental conceptual nos permitirá, de acuerdo con el autor del libro, "ofrecer descripciones más fidedignas y exactas de los fenómenos lingüísticos", así como los "elementos para evitar la formación de enigmas y problemas filosóficos, que son siempre el resultado de interpretaciones tergiversadas de expresiones normales de nuestro lenguaje" (pág. 33).

Pasemos ahora a comentar brevemente algunas ideas sobre el tema de la comprensión. En dicho ensayo se hacen intervenir las tesis de Santo Tomás y del filósofo inglés Gilbert Ryle. A pesar de que ambos autores pertenecen a tradiciones y tiempos muy distintos, aparecen reunidos aquí en virtud de su mutua preocupación por desentrañar algunas de las cues-

tiones en torno al difícil problema de la comprensión. Como en los otros casos, ambos pretenden haber formulado una concepción acertada sobre el modo como se lleva a cabo dicho proceso. Para Santo Tomás la pregunta a responder es la siguiente: ¿cómo se pasa de la impresión sensorial de un objeto (estatus material) al conocimiento o comprensión del mismo (estatus intelectual)? En su respuesta, Santo Tomás hace intervenir una serie de conceptos y nociones propios de la tradición aristotélica-escolástica con los que logra estructurar una compleja teoría acerca de cómo el intelecto es capaz de realizar la comprensión de los objetos. Ryle, en cambio, se propone rebatir la concepción cartesiana del "fantasma en la máquina", esto es, la idea de que la mente es una sustancia distinta, en cuanto a su naturaleza y sus funciones, del cuerpo. Para ello, desarrolla en su célebre obra *El concepto de la mente* una teoría disposicional de la mente. En ambos casos, las tesis generan enigmas o cuestiones irresolubles y este es el aspecto que Tomasini, vía Wittgenstein, intenta hacernos ver. "En general, se asume simplemente que una cosa es comprender y otra muy distinta las manifestaciones externas y contingentes del comprender" (pág. 295). El método analítico del segundo Wittgenstein consiste en proponer una nueva perspectiva que supone el abandono total y radical del modo tradicional de concebir el mismo. Los enredos se disuelven cuando nos percatamos, gracias al análisis de nuestras expresiones —ayudados de un cierto instrumental teórico—, de que la comprensión no es ni un fenómeno que le ocurre a la mente, ni una experiencia especial por parte del sujeto, ni un acto de iluminación, sino el producto de un proceso de entrenamiento en el cual la noción de "seguir una regla" es esencial. Comprender algo significa "que estamos ya capacitados para actuar de manera tal que se podrá decir de nosotros que actuamos en concordancia con una regla" (pág. 298), esto es, que podemos realizar por nosotros mismos una cierta actividad de manera consistente. Lo verdaderamente relevante de este resultado es que puede darse el mismo tratamiento a otro tipo de conceptos o nociones del lenguaje de "lo mental", con lo cual obtendríamos claridad en un sinnúmero de cuestiones.

En suma, *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana* es un libro que vuelve a los temas importantes de la filosofía siguiendo las huellas de las *Investigaciones filosóficas*, aquel libro del cual su propio autor pensaba que seguramente no sería cabalmente comprendido. Por lo pronto, Tomasini nos da la prueba de que vale la pena intentarlo.

En cuanto a los aspectos criticables de esta obra, me limitaré a señalar algo en cuanto a la forma, ya que el contenido del mismo es un aspecto sobradamente dominado por el autor. En un libro tan completo y bien realizado en donde salta a la vista no sólo el dominio sino el apasionamiento por los temas, se extraña un espíritu más polémico en cuanto a Wittgenstein mismo. Me parece que Tomasini lleva demasiado lejos su compromiso teórico con la obra de Wittgenstein, en especial con las *Investigaciones filosóficas*. Creo que mucho de lo expuesto y expresado por Tomasini en éste y algunos de sus otros libros es ya *su* propia reflexión, el producto de la madurez que él mismo ha alcanzado en el terreno de la filosofía. El mejor tributo que podemos hacer a quien nos ha formado es que, después de habernos guiado gran parte del camino, intentemos encontrar sus fallas u omisiones. Wittgenstein no tendría por qué ser la excepción.

Martha Robles.
Mujeres, mitos y diosas,
México, Fondo de Cultura Económica
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes,
1996, 338 pp.
ISBN 968-16-4915-X

ACERCA DE "MUJERES, MITOS Y DIOSAS", DE MARTHA ROBLES

*Blanca Solares**

Después del Paleolítico, en la fase de la Aldea Neolítica, la figura focal de toda la mitología y el culto fue la generosa Diosa Tierra. Madre mantenedora de la vida, de los dioses, de la fertilidad y del inframundo, receptora de los muertos para su ulterior renacimiento. Su primer período de culto, quizá alrededor de 7500-3500 a. C., en Levante, se descubre con asombro en la arqueología y antropología modernas. Ella es la patrona local de la fertilidad, la gran diosa de veneración suprema, símbolo metafísico, la principal personificación del poder del Espacio, el Tiempo y la Materia, dentro de cuyos límites, todos los seres se originan y mueren, en tanto la sustancia de los cuerpos y la configuradora de sus vidas y pensamientos, como la receptora de los muertos. Absolutamente todo lo que tenía forma o nombre, incluido Dios, era su criatura, en el interior de su útero.

¿Guarda alguna relación la mujer moderna con la diosa arcaica, las mujeres de hoy con los mitos de todos los tiempos, el mito con la divinidad? En su libro *Mujeres, mitos y diosas*, Martha

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

Robles desarrolla estos aspectos, a fin de abrir la dimensión de la mujer a la gracia renovadora propia de la feminidad que surca —afirma— desde los tiempos mitológicos hasta la literatura de nuestros días. Desde Isis, Hera y Afrodita hasta Virginia Woolf, Simone de Beauvoir y María Zambrano.

Sólo hacia el final de la Edad de Bronce y con más fuerza en el amanecer de la Edad de Hierro (1250 a.C., en Levante), las antiguas cosmologías y mitologías de la Diosa Madre fueron transformadas radicalmente, reinterpretadas e incluso suprimidas por los guerreros tribales patriarcales, cuyas tradiciones nos llegan por el Antiguo Testamento y los mitos de Grecia.

Dos matrices geográficas fueron las tierras de origen de estas oleadas de guerreros insurgentes: la de los semitas, los desiertos sirio-árabes, donde como vagabundos nómadas cuidaban ovejas y cabras y más tarde domesticaron el camello; y la de los linajes hebreo-arios, las amplias llanuras de Europa y el sur de Rusia, donde apacentaron sus ganados y domesticaron al caballo.

El estudio de Martha Robles no se concentra en una mitogénesis de la Diosa, tal y como es el objetivo de Joseph Campell en el tercer tomo de las *Máscaras de Dios*, o de Robert Graves en la *Diosa Blanca,* sino una recreación de las figuras míticas femeninas que tiene como objeto recordarnos que una divinidad vigilante, legada como arquetipo a la mujer, nos orienta en lo que podríamos llamar "la aventura mítica" (Campbell, *El héroe de las mil caras*), propiamente femenina, es decir, nos guía en la incursión de nuestro destino a fin de participar en la forma primordial de la creatividad propia del arte.

El mito, dice Joseph Campbell, tiene cuatro funciones básicas: 1) mística, es decir, hace tomar conciencia de que detrás del fenómeno superficial del mundo, está el misterio trascendental, el origen en nosotros mismos; 2) cosmológica, variable históricamente y difiriendo de una sociedad cazadora a una sociedad de agricultores; 3) sociológica, cuya función es validar un orden social específico; y 4) pedagógica, guía al individuo por las etapas de la vida en términos de sus bienes, valores y principios. La función principal que Martha Robles asigna al mito se refiere particularmente a esta última. Se trata de que la

elección de los arquetipos femeninos que expone en su estudio puedan aún prestarnos alguna ayuda en la aventura hacia una individualidad propia, en la articulación de nuestra vida en torno a un centro o sich-Selbst (sí-mismo), como diría C.G. Jung, más allá de la muerte del individuo proclamado por Max Horkheimer y T.W. Adorno en la sociedad industrial de masas.

En el mundo occidental, cargado hacia los valores masculinos, defendidos por las propias mujeres, incluso dominadas por él sin saberlo, la función terapéutica del mito ayudaría en este caso a encontrar un equilibrio entre nuestra ánima y nuestro *animus* (Jung), en primera instancia a la mujer, pero también al varón y a la sociedad en su conjunto. Particularmente, es este aspecto el que la autora desarrolla a través de una "metodología", consistente en narrarnos el mito y dejar que su lenguaje simbólico opere en nosotros a través de la "resonancia", a manera de un mensaje escuchado, por vez primera, pero de alguna manera sabido con anterioridad, o como dice Roberto Calasso citando a Salustio en relación al mito: "Estas cosas no ocurrieron jamás, pero son siempre", atraviesan nuestra imaginación, y más allá de la razón, hablan a todo nuestro ser, el cuerpo, la mente y el alma.

Lilith, Eva, Isis, Las Gorgonas, Cleopatra, Isolda, La Cenicienta, La Malinche, La Virgen de Guadalupe o Nuestra Señora de Zapopan, todas aparecen así como aspectos de la aventura hacia el encuentro con nosotros mismos.

Y como la ruptura entre mito y logos no es tan nítida en la Grecia clásica, la autora puede comenzar recordándonos el mito del andrógino referido por Platón. Antes que nada, decía el filósofo, tenemos que conocer la naturaleza humana y sus vicisitudes, porque nuestra índole primitiva, lejos de ser como la conocida, era diferente. Pues no eran dos los géneros de los hombres sino tres, el macho fue en principio descendiente del Sol, la hembra de la Tierra y el que participaba de ambos sexos provenía de la Luna. Los hombres, a semejanza de sus creadores, fueron circulares y terribles por su vigor. Su ilimitada arrogancia los llevó a intentar una escalada al Olimpo para desafiar a sus dioses, quienes en la duda de fulminarlos como hicieron con los gigantes, acudieron a Zeus en busca de respuesta. Y Zeus,

el padre del Cielo, decidió un castigo agudo: separarlos en dos para debilitarlos y multiplicarlos para adquirir más devotos: "Caminarán erectos sobre las piernas y si persisten en su arrogancia, de nuevo los cortaré en dos, para que en lo sucesivo anden en una pierna, saltando a la pata coja".

Si, según Platón, el recuerdo, la anamnesis, es una forma de conocimiento, lo que Martha Robles pretende mostrarnos es la actualidad del filósofo, no de manera idealista y académica sino habitando Atenas tal y como Marguerite Yourcenar nos la recuerda, como un lugar "en donde cada cual estaba al tanto del precio de las aceitunas y de la última obra de Sófocles". Igualmente, se trata pues de preguntar a la filosofía griega no por su complejo sistema de pensamiento, sino por su sustrato, de cómo el mito puede dar una lección de valor a nuestras vidas.

La enseñanza socrática "Conócete a ti mismo", alude así a un misterio, a la profunda identidad de los opuestos en una completitud desgarrada desde hace mucho tiempo.

Siguiendo a Platón, nos señala la autora que la batalla fallida de los hombres contra los dioses no fue más sencilla que la lucha por el dominio de la mujer, práctica abyecta, inseparable de la idea de pecado que provino de Lilith primero y, más tarde de Eva y su estirpe. Apolo tampoco dejaría de participar en la batalla:

—¡Apolo! ¡Oh, Apolo, mi asesino!

Aulla Casandra, cuando caída Troya, Agamenón regresa a Micenas para ser asesinado por Clitemnestra:

"Esclava, exiliada, huérfana vestida de negro, Casandra no acusa al rey que la arrastra a la muerte, ni a la esposa ofendida que ya está levantando el hacha, ni a la belleza fatal de Helena que, sin embargo, es el origen de todos sus males. Acusa a Dios, se remonta a Dios como causa de todo. Sabe que Apolo se reserva la venganza. Egisto y Clitemnestra servirán, todo lo más, de mango y filo al cuchillo celeste. Apolo, dios de los caminos, dueño de las pistas por donde galopan los caballos de la mañana, ha llevado a la extranjera a aquella mala posada...

Resuenan aullidos ...

Apolo, dios celoso, reina él solo sobre la colina de Micenas, espléndido puñal en un seno de oro".

(Yourcenar, *Apolo Trágico*)